محمد ناصر

نقد الاتجاهات الأخلاقية في ضوء القانون العقلي للسلوك





نقد الاتجاهات الأخلاقية في ضوء القانون العقلي للسلوك

نقد الاتجاهات الأخلاقية في ضوء القانون العقلي للسلوك

محمد ناصر



ومضات للترجمة والنشر

الطبعة الأولى

2018

الناشر

ومضات للترجمة والنشر

البريد الألكتروني : wamadatpublisher@gmail.com

بيروت - الجمهورية اللبنانية



مقدمة

توطئة

بعد أن سبق وقمت بمحاولة تأصيل القانون العقلي للسلوك[1]، وذلك في سعي مني لتطبيق منهجه البرهاني الذي سبق وأن سعيت جاهدا في وضع معالمه الكلية[2]. كان من المناسب تأليف كتاب يتعرض إلى الاتجاهات المخالفة في منهجيتها ونتائجها لما قادتني إليه محاولة التأصيل تلك. وذلك طمعا في إبراز الفوارق الأساسية التي يتمتع فيها القانون العقلي للسلوك عن سائر الاتجاهات، ورغبة في الكشف عن القصور والتقصير الذين مُنيت بهما جيمع المذاهب التنظيرية في معايير السلوك الإنساني المخالفة لمقتضى العقل البرهاني.

ومن هنا، فليس الغرض من هذا الكتاب إثبات المعايير الصحيحة للسلوك واستقصاء مبرراتها، فهذا أمر أحسب أني فرغت منه هناك؛ ولذلك، فلا يطلبن أحد منه أن يعطيه وضوحا تاما في الرؤية لما يقود العقل البرهاني إليه، ومن أراد ذلك فعليه بالقانون العقلي للسلوك. وإنما ما أقصده بالذات هنا هو تقييم وتقويم تلك المحاولات التي قدمت عبر التاريخ في وجه القانون العقلي البرهاني، سواء برفضه ورفض كل تقنين للسلوك، أو بانتحال سبيل آخر لوضع معايير للسلوك الإنساني. ولذلك لست هنا إلا محاكماً ومطبقاً لما سبق وأصل وأسس هناك. ولكن رغم ذلك فسيجد القارئ أن القلم قد جر حامله ليزيد تفصيل ما لم

(1) أعني كتابي القانون العقلي للسلوك.

(2) وذلك في كتابي نهج العقل تأصيل الأسس وتقويم النُّهُج.

يناسب الكتاب الأول استيفاء حقه فيه، وليذكر ما يتفرع على ما أسس هناك: مما لم يكن لائقا التصريح به فيه، بحسب تسلسل الكتاب وغايته. وأعني بذلك مسائل من قبيل حقيقة القضايا السلوكية، ودور الإلزام والكلفة في حقيقتها، ومنشأ الأمر والنهي فيها، وعلاقة التقنين العقلي بالتشريع الإلهي، ودور الأخير في التكامل الإنساني ووجه الحاجة إليه، مضافا إلى بعض المباحث الفرعية، والتوضيحات المنطقية بحسب ما دعت إليه الحاجة في التبيين لمنشأ الخلل.

فصول الكتاب

وبالجملة، فبعد أنْ حاولت أن أؤدي مهمة تأصيل الأسس العقْليَّة في تقْنيْن السلوك الإنسانيّ، كان عليَّ أنْ أنتقل إلى البحث النقدي، حيث أنظر إلى المحاولات التي قدَّمها من حاول التنظير في تقْنيْن السلوك الإنسانيّ، لأقوم بمُقاربتها من مُنْطلق ما سبَق تأصيْله وتأسيْسه.

وقد وجْدت أنَّ أهمَّ هذه المحاولات يمكن تصنيفها في خمسة محاور:

الأول: وهو نفي وجود معيارٍ، ورفض وجود قواعد سلوكيَّة أخلاقيَّة، ويتمثَّل بكلٍّ من الاتِّجاه التحرُّريِّ مع أبرز روَّاده جون بول سارتر، والاتِّجاه الانفعاليِّ النسبيِّ وأبرز رواده جماعة فيينا المسمَّاة بالوضعيَّة المنطقيَّة.

الثاني: وهو جعل المعيار في سلطةٍ خارجةٍ عن ذات الإنسان، هي منشأ القواعد السلوكيَّة، ويتمثَّل بكلٍّ من الاتِّجاه اللاهوتيِّ وروَّاده جملة من المتكلمين في الأديان الإلهيَّة الثلاث، والاتجاه العقلائي، والاتِّجاه الاجتماعيِّ، مع أبرز روَّاده إميْل دوركايم.

الثالث: وهو جعل المعيار موجوداً عند الإنسان نفْسه من خلال نزوعه نحو اللذَّة والمنفعة الشخصية، واستخدامه العقْل كآلة في تشْخيص مصاديقها، ورعاية تحصيل أكبر قدرٍ منها، ويتمثل بكل من الاتِّجاه العاطفيِّ ورائده ديفيد هيوم، والاتِّجاه اللذيِّ الشخصيِّ ورائده أبيقور، والاتِّجاه النفعيِّ العام، ورائداه جيْرمي بنثام، وجوْن ستيوارت مل.

والرابع: وهو جعل المعيار موجوداً عند الإنسان نفْسه من خلال (العقْل) الحاكم بالوجوب على طبْق حريَّة الإرادة عن أيٍّ انفعالٍ وغايةٍ، ويتمثَّل بالاتِّجاه الصوريِّ في الأخلاق ورائده إيمانويل كانط.

الخامس: وهو جعل المعيار موجودًا عند الإنسان، ولكنْ من خلال التجريب والفحص الحسيِّ لأحوال الأفراد والمجتمعات، ويتمثَّل بكلٍّ من الاتجاه البرغماتي مع أبرز روَّاده وليم جيمس، وجوْن ديوي، وبالاتجاه التطوري وأبرز روَّاده الاشتراكيون.

ومن هنا سوف أتعرَّض إلى هذه الاتِّجاهات كلّاً على حِدا، فأسْرُد أقوال منظِّريْها، أو أقتصر على ذكر الدعوى مع عدم التصريح لقائلها؛ ثم أقوْم بتحليلها، وعرْضها على ما تمَّ تأصيْله وتأسيْسه في القانون العقلي للسلوك، ليتبيَّن للقارئ حظَّها من الصواب، ومناشئ الخلل الكامنة فيها، وسبيل التقويْم لما اعوجَّ منها، إنْ وجد.

وسيكوْن ذلك ضمْن إحدى عشر فصلاً:

الفصل الأول في الاتجاه التحرري في الأخلاق مع بول سارتر حيث تكلمت فيه عن الحرية: حقيقتها ومنشأها وسبيل تحصيلها، فقارنت بين حرية الحيوان وحرية الإنسان، وبينت علاقة الحرية بالإدراك وبالغاية الإنسانية.

الفصل الثاني في الاتجاه النسبي الانفعالي مع جماعة فيينا حيث تكلمت فيه عن حقيقة القضية السلوكية بمراحلها الثلاث: مرحلة التأسيس ورحلة التحفيز ومرحلة التقييم، ثم عرجت على معنى المعيارية والاعتبارية في القضايا العلمية، ودور التبرير في اعتقادها، وتمييز مطلق التبرير عن التبرير الذي يرعى معيار العقل في الحكم.

الفصل الثالث في الاتجاه اللاهوتي مع جملة من آراء المتكلمين. فذكرت فيه ما يتعلق بدعوى كون الله عز وجل مصدرا للقيم والحسن والقبح، وعرَّجت فيه على دور الشرع الإلهي، ووجه الحاجة إليه، وعلاقته بالعقل، ومناط الالتزام به، فناقشت دعوى كونه الملكية التكوينية، أو وجوب الشكر أو دفع الضرر أو الخوف من العقاب، وبينت المناط الحقيقي في ذلك.

الفصل الرابع في الاتجاه العقلائي وقد تعرضت فيه إلى دعوى جعل مناط الأحكام الأخلاقية في اتفاق العقلاء عليها، فبينت عدم الفرق بين العقلي والعقلائي، ثم عرجت على منشأ التغير والثبات في النظم الاجتماعية، وعلى معيار الجزاء والعقاب والثواب ومنشأ تحديدهما ثم أنهيت الكلام بالتعرض إلى السبب وراء تمثيل الحكماء للمشهورات بجملة من الأحكام الأخلاقية كحسن العدل وقبح الظلم: فبينت سوء الفهم الذي تعرض له كلامهم ومنشأه.

الفصل الخامس في الاتجاه الاجتماعي مع إيميل دوركايم. وقد تعرضت فيه لعلاقة المنهج الوصفي بالأحكام الأخلاقية فبينت العلاقة بين المنهج وطبيعة الموضوع، ثم ذكرت المعايير الأساسية للإدراك العقلي، ثم تعرضت لحقيقة القضايا الأخلاقية ودور الإلزام في حقيقتها، وعلاقة الإلزام بالغاية، وعلاقة المجتمع في إنشائها، وفرقت بين مقام تقررها ومقام امتثالها، وعرجت على المثل العليا ومصاديقها وحقيقة دور المجتمع وقيمته في وضعها، وختمت الكلام مع دوركايم ببعض الملاحظات الضرورية.

الفصل السادس في الاتجاه العاطفي مع ديفيد هيوم. حيث تعرضت إلى دور العقل في تحديد الأحكام الأخلاقية وفي التحريك نحوها، وفرقت بين صورة السلوك ومادته، وناقشت دعوى عدم قابلية الأخلاق للبرهان، وذكرت مصحح تعلق الإرادة بالفعل، ووجه ارتباط ما هو كائن بما ينبغي أن يكون، ومراتب القضية السلوكية.

الفصل السابع في الاتجاه اللذي الشخصي مع أبيقور. فذكرت دور الميول والإدراك في السلوك، ومبدأ الميول والإختيار، وأن دور العقل لا يقتصر على الآلية، وبينت دوره في التقنين، ثم عرجت على تناقضات الأبيقورية، وبينت نسبة الكمالات الحيوانية إلى الكمال الإنساني، وأن الحركة لا تكون إلا نحو الكمال، وأن كمال الإنسان مختلف كما وكيفا من حيث نحو الإدراك ومن حيث نحو الانفعال ومن حيث حدود الغاية. ثم تعرضت للسعادة وميزتها عن الرضا والسرور، وعن اللذة، وبينت وجه رجحان الفضيلة على اللذة، والنسبة بين كمال

الذات وكمال الآخرين، ثم ذكرت المغالطات التي تكتنف كلام أبيقور، وختمت الكلام معه ببعض الملاحظة الضرورية.

الفصل الثامن في الاتجاه النفعي العام مع بنثام وجون ستيوارت مل. حيث ناقشت أقوال بنثام ضمن أربع نقاط محددة، ثم عرجت على محاولة مل في الدفاع وناقشت دليله حول رجحان اللذات المعنوية، وبينت قيمة اللذة والألم، والفرق بين السعادة الشخصية والسعادة العامة ومعيارهما، ثم ختمت بالكلام على قيمة دافع الفعل ودورها في فضيلته.

الفصل التاسع في الاتجاه الصوري مع إيمانويل كانط. حيث أوليته عناية خاصة، وعرضت فكرته بالتفصيل والشرح لكلماته، ثم عرجت على محاكمتها، واستهللتها ببيان الخلط بين مقام التأسيس وقامي التعيين والتقييم، ثم بينت تقوم الصورة بالنشوء عن المادة، وبطلان حصر المقابلة بين المبدأ الصوري والمبدأ اللذي، ثم انتقلت إلى الكلام في حقيقة الإرادة الحرة وعلاقتها بقانون العلية، وذكرت ما يتعلق بالإرادة والنزوع وعلاقة الإدراك بهما، وذكرت كلا المعنيين للحرية وتبعية الإرادة لقانون العلية، ثم عرجت على مناط تعيين العقل للسلوك الإخلاقي الفاضل. ثم تعرضت إلى مناط التلازم بين عدم التناقض وضرورة التحقق في القضايا، فذكرت حيثيات الحمل، وأن العلم بعدم التناقض بالحيثية الإطلاقية يلازم الحكم بالواقعية والتحقق، وبينت متى ينفصل العلم بامتناع التناقض عن العلم بالتحقق. ثم أنهيت الكلام بالتعرض إلى تناقضات كانط، وإلى الفرق بين السلوك العقلي والسلوك الانفعالي، وختمت الكلام بالإشارة إلى اللعب على الاصطلاح الذي مارسه كانط ثم قدمت تقييما عاما لمحاولته.

الفصل العاشر في الاتجاه البرغماتي مع وليم جيمس وجون ديوي. وبدأت بالأول: وتعرضت إلى دعوى استحالة تكوين فلسفة أخلاقية قبل وجود تجارب فعلية، ثم دعوى إناطة الأخلاقية بالشعور: ففرقت بين موضوع الأحكام الأخلاقية ومناطها. ثم عرجت على دور الأمر في أخلاقية الفعل في كلام جيمس، ففرقت بين منشأ الحكم ومنشأ التقييم، وبين مناط الواقعية ومناط الفعلية، وأشرت إلى عدم توقف تقييم السلوك على وجود الغير، وعدم ارتباطها

بتعارض الرغبات، أو بإرادة الإله، وأشرت إلى أن الأخلاق ليست عبارة عن تقييم الأفعال. ثم تعرضت إلى دعواه بأن الأخلاق المثلى هي التي تلبي كل الرغبات، فبينت أن الرغبة من حيث ذاتها ليس موضوعا لتلبيتها، وأن أكمل ما يمكن هو الأكمل على الإطلاق، وليس هو أكمل ما يتخيل: ففرقت بين أحوال الخيال وأحكام العقل، وعرجت على امتناع فرض العالم بنحو خال من النقص، وأنه محتاج إلى علة، وأن كمال الإنسان متقوم بأن يكون بالاختيار. ثم أنهيت الكلام معه بتقييم دعواه بتغير الأخلاق، وقادني ذلك: إلى أن أفرق بين حيثيات الموضوع الدخيلة في واقعية الحكم، ومراتب الموضوعية. وإلى الكلام على دور الجزئيات في العلوم، وأن امتلاك القوانين لا يعني سهولة التطبيق، وأن الإقرار للمجتمع لا يعني حاكمية القانون، وأن تدبير المجتمع يحتاج إلى الخبير الحكيم.

ثم انتقلت إلى جون ديوي في جعله الذكاء والخبرة مصدراً للتقنين الأخلاقي، فتعرضت إلى رفضه وحدة الغاية، وتكلمت عن معنى الغاية ومنشأ وحدتها، ومناط صيرورة شيء غاية للإنسان، ثم عرجت على دعواه بعجز العقل عن التقنين، فبينت قدرة العقل على التقنين البرهاني، من خلال بيان كيف يحكم العقل، وكيفية حكمه في الأوليات، ومصدر التصور البين وأنحاء الحكم العقلي ومنشأ تنوعه. ثم انتقلت للكلام على تأسيسه الجديد ومقوماته، فتعرضت إلى دعواه أولوية البحث التجريبي، وناقشتها وبينت حدودها، ثم إلى دعواه أن كل غاية هي غاية نهائية، وبينت ما يتعلق بها، ثم إلى رفضه جعل الكمال غاية قصوى واستبدالها بالتكامل؛ فبينت التناقض الذي يعتري الدعوى، وضمنت كل ذلك الأسباب التي حدت بديوي لقول ذلك.

الفصل الحادي عشر في الاتجاه التطوري مع الاشتراكيين، فتعرضت إلى دعوى النسبية في كلماتهم، وقادني ذلك إلى الكلام في كيفية الحكم، وحقيقة الإطلاق والنسبية، ومنشأ القول بتغير الأحكام، ألحقت ذلك بذكر نماذج من الإخلال بمعايير الحكم التي قاموا بارتكابها، ثم بينت العلاقة بين حيثيات الموضوعات، ودورها في الموضوعية والتسمية، وفي الخطأ، ثم عرجت على مراتب العلم بالحيثيات المصححة للحكم. ثم انتقلت إلى مقولتهم عن التطور، فبينت

معناه وحقيقته وملازمته للموضوعية، أن الاختلاف لا يوجب القول بالنسبية. ثم أنهيت الكلام معهم بذكر تناقضاتهم بجمعهم بين التطور والنسبية، وبنفيهم للحاجة إلى الكمال الخلقي والفردي في نظريتهم.

هذا ما سنحت الفرصة للتعرض له من الآراء والاتجاهات، ولعل ما ذكر فيها كاف لمعرفة قيمة التنظيرات الأخرى المختلفة، خصوصاً إذا ما استحضر ما أسس في القانون العقلي للسلوك فإنَّ الحق إذا ما عرف على التحقيق، عرف كيف نشأ البطلان في منافياته ووجه الخلل في معارضاته.



الفصل الاول

الاتِّجاه التحرري

توطئة

يقرِّر هذا الاتِّجاه أنَّ السلوك رهْنٌ بالسالك، وينْفي وجود مرجعيَّة لتحديد ما هو كمالٌ وما هو نقصٌ للإنسان غير الإنسان الفرد ذاته؛ وبالتالي فإنَّ الكمال كمالٌ بالنسبة إلى مَنْ يراه كمالاً، والنقص نقصٌ عند مَنْ يعتبره كذلك. فليس هناك واقعيَّةٌ لهما وراء اختيار وقرار الشخص الإنسانيّ نفْسِه، وليس لأيِّ سلطةٍ أو جهةٍ حقُّ التقْنيْن لسلوكه إلَّا طبْقاً لاختياره وقراره. فالسلوك الإنسانيُّ هو السلوك الحرُّ المستنِد بنحْوٍ مطلقٍ إلى الإرادة والاختيار لشخص الإنسان، وكلُّ تقييْدٍ أو تقْنيْنٍ فهو عمليَّةٌ مضادةٌ ومنافيةٌ للطبيعة الإنسانيَّة المتقوِّمة بالحريَّة المطلقة.

يقول جان بول سارتر فيما ينقله عنه عبد الرحمن بدوي:

(إني أنبثق وحدي — وفي القلق، تجاه المشروع الوحيد والأول الذي يكوّن وجودي، وكل الحواجز، وكل المواقع، تتداعى، وقد أعدمها الشعور بحريَّتي، وليس لي، ولا أستطيع، أن ألجأ إلى أية قيمة ضد هذه الواقعة: وهي أنني أنا الذي أؤمن الوجود للقيم، ولا شيء يقدر على تأميني ضد نفسي، وقد قطعت عن العالم، وعن ماهيتي، بواسطة هذا العدم الذي هو أنا، وعليّ أن أحقق معنى العالم، ومعنى ماهيتي، وأنا وحدي الذي أقرر، دون تبرير ولا اعتذار)[1]

ويعقب بدوي شارحا ومقتبساً لكلام آخر لـ سارتر حيث يقول:

(وفي هذا تقرير لحريَّة الإنسان المطلقة في وضع القيم: ماذا أقول! بل القيم لا وجود لها إلَّا بالإنسان، وليس لها في ذاتها كيان مستقل. وكوني أنا الذي أضع القيم، يجعل القيم كلها تحت رحمتي وسلطاني. ولكن هذا عينه يزيد من قلقي، إن حريَّتي تقلق من كونها الأساس —بغير أساس—للقيم، وهي تقلق، لأنَّ القيم من حيث أنها تنكشف بجوهرها للحريَّة، لا يمكن أن تنكشف دون أن توضع —في نفْس الوقت—موضع التساؤل؛ لأنَّ إمكانية قلب سلم القيم

---

(1) الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص:117.

يبدو —على سبيل الإكمال-أنها إمكانيتي أنا. أنا حر إذن في وضع القيم، ولكن هذه الحريَّة نفْسها التي تقلقني؛ لأنه ليس ثم أساس راسخ أستند إليه في تقرير القيم، وهذه حال الإنسان. وإذا كان الآخرون قد التمسوا الأسس في الله، أو المجتمع، أو فكرة الواجب، فإنَّ سارتر لا يريد أن يشايعهم على هذا؛ لأنَّ الإنسان وحده، مع مسؤوليته الهائلة، وبهذا، هو لا يجزع من أن ينتقده البعض فيقول: إن ذلك يفضي إلى القول بأن القيم ذاتية واعتباطية)[1].

تقييم وتقويم

جميلٌ هو هذا القلق بحقٍّ، وجميلٌ هذا الاهتمام بما يُفترض أنْ يكوْن الأساس الذي أَسيْر عليه كإنسانٍ؛ لِأكْون حراً حريَّة حقيقيَّةً. والأجمل هو ذلك الحرْص على أنْ يكوْن السلوك نابعاً من صميْم تلك الحريَّة. ولكنْ ما هي حقيقة هذه الحريَّة؟ هل هي متقوِّمةٌ بأنْ تكوْن عن انفعالٍ تلقائيٍّ؟ إذْ مسؤوليَّتي عن سلوكي تنْشأ مِن كوْني أقوْم به مِن دافعٍ داخليٍّ، وإرادةٍ مستقلَّةٍ عن أيِّ قسْرٍ وإجبارٍ، نابعةٍ من قناعةٍ بما أقوْم به. ولكنْ على أيِّ أساسٍ تتشكَّل هذه الإرادة؟ كيفُ أحصِّل هذه القناعة؟ بل ما المعيار الذي يكون محدِّداً لكوْن الشيء متوافقاً مع قناعتي؟ وما هي خاصيَّة ذلك الذي يكوْن مَرْضيَّاً عندي؟ فهل شعوري ورغبتي هما الأساس وراء ذلك؟ إذاً، كيف ينْشأ فِيَّا ذلك الشعور، وتلك الرغبة؟ أليْست المعْرفة بذلك المرغوب هي التي تُحدِّد رغبتي به مِن عدمها؟ إذاً، أليْست المشكلة كامنةً في كيْفيَّة الحكْم على السلوك بكوْنه مشتملاً على الخصائص التي تجعلُني مُقتنعاً به، وراغباً فيه؟

هناك خاصيَّتان تجمعان كل مظاهر الحريَّة والإرادة المستقلة، وهما النشوء عن رغبة، والمسبوقية بالمعرفة، ولكنَّ الرغبة في شيء لا تؤمِّن بقاء قناعتي به، فكم من أشياء أفعلها عن سبق رغبة، ثم ينكشف لي أن تلك الرغبة كانت خادعة؛ لأنَّها بنيت على معرفة سابقة خاطئة. فالمعرفة قد تكوْن صواباً، وقد تكوْن خطأً؛ وبالتالي ما لم أضمن صدق معرفتي الكامنة وراء شعوري ورغبتي، فإنَّني لن أضمنَ أنْ تكوْن رغبتي متوافقةً مع حريَّتي، لأنَّني لن أضمن بقاء قناعتي ورضاي.

---

(1) نفْس المصدر، ص: 118.

فإذاً، ليست الحريَّة متقوِّمة بالنُّشوء عن محْض الرغبة، بل بالتوافق مع القناعة الصحيحة، وتناسب المرغوب مع ذاتي التي تَفتقِر إلى ذلك السلوك لتقوْم بما تقوْم به؛ وبالتالي لا بدَّ أنْ أُحدِّد ما هي غايتي، وما هو معيار قناعتي، وما هو ذلك الشيء الذي يجعل مِن سلوكي ناشئاً عن حريَّتي. فالحيوانات تفعل بلا قسْرٍ أو جبْرٍ، وتنْساق وراء ما ترْغب وتشْعر، وطبْقاً للمعْرفة التِّلقائيّة البسيطة بوجود ما ترْغب به، ولكنْ، هل ذلك يجعل منها سالكةً بحريَّةٍ؟ وإذا كان كذلك فهل الحريَّة التي أتطلَّع إليها هي من هذا القبيل؟

إنَّ الإجابة عن هذه التساؤلات ستكون جليَّةً إذا ما التفتنا إلى أنَّنا عندما نتكلَّم عن حريَّة الإنسان فلا بدَّ مِن الأخذ بالاعتبار تلك الخصوصيَّات التي تتمتَّع بها الذات الإنسانيَّة؛ حتى نعْرف حقيقة حريَّتها، وحتى تتحدَّد التصرُّفات التي تكوْن متوافقةً معها، ويتسنَّى لنا التمييْز بيْن التصرُّفات التي تكوْن مضادةً لطبيعة الإنسان، والتي تكوْن موافقةً لها وتعبيراً عنها.

حريَّة الحيوان

إذا تأمَّلْنا سلوك الحيوان فسنجد أنَّ له نزوعات نحو جلب ما يرْغب به، ودفع ما ينْفر منه، وليس له أنْ يكوْن على خلاف ذلك. والأمر سيَّان بالنسبة إلى سلوكه الذي يَتوخَّى فيه تحصيل حاجاته، وسلوكه المتعاطف مع غيْره، كما تفْعل الأمُّ مع جِرائها، وما تقوْم به بعض الحيوانات مع مربِّيها، أو ما تعتاد عليه ويتم تلقيْنها إياه. فليس في الحيوان ما يسْمح له بأنْ يكوْن سالكا على خلاف مشاعره التِّلقائيّة، ورغباته ونفوراته الانفعاليَّة، وليس يمْلك أنْ ينْظر إلى تلك الانفعالات ليرى حقيقة ما تؤدي إليه.

وبناءً عليه، ستكوْن حريَّة الحيوان بإقدامه على فعْلِ ما يرْغب ودفْع ما ينْفر منه، وانطلاقاً من مشاعره التِّلقائيّة، وبذلك يكوْن معبِّراً عن ذاته كحيوانٍ؛ وبالتالي يكوْن كلُّ ما يتنافى مع ذلك مضاداً لطبيعته. ولكنْ مع ذلك فإنَّنا لا نجدُ ذلك كافياً للحكْم بصواب سلوكه، ولذا تجدُ الإنسان يسارع إلى إنقاذ الحيوان الغافل عما يُحدِق به، ومعالجته من مرَضٍ ما، رغْم إيلام طريقة المعالجة ونفوره منها، وهكذا الكثير من الأمثلة التي يكوْن القسْر لإرادة الحيوان فيها

منطلِقاً من المبادئ التي يتحرُّك الحيوان منها؛ لأجل الحفاظ على الأغراض التي يتوخّاها، ولا يمْكن أنْ نسمِّي هذا القسر بأنَّه مضادٌّ لطبيعة الحيوان ومنافٍ لحريَّته، ولا نسمِّي وجوب عوْنه ومساعدته أنَّه على خلاف طبيعته، بل على العكس، هو حفْظٌ لها؛ لاتحاده معها في المبدأ والغرض.

ولعلَّ سلوك أطفالنا، وسلوكنا معهم يكوْن أوضح دلالةً على ذلك، فليس الشعور التِّلقائيّ، والانفعال الكائن في نفوسهم، يصلح أن يكون معياراً لما نراه صالحاً له. والنتيجة أنَّنا نجِد أنَّ للسلوك غرَضاً، وهذا الغرض ليست تقوْد إليه الرغبات والمشاعر التِّلقائيّة، بل إنَّ الغاية التي لطبيعتنا كبشرٍ أوْسع نطاقاً مِن أنْ تكْفي تلك المشاعر والانفعالات لضمان تحصيلها دائماً؛ ولذلك لا يمْكنني أنْ أبرِّر فعْلي وسلوكي من خلال رغبتي واندفاعي، بل لا بدَّ من إحراز توافقها مع الغاية الصحيحة، وليس فقط الغاية التي تحفِّز عليها الرغبة الساذجة. ولذلك لا يمْكننا أن نتكلَّم عن حريَّة الإنسان إلَّا بعد أنْ نحدِّد طبيعة هذا الإنسان وغايته كإنسان، وبعد ذلك يمْكننا أنْ نحدِّد ما الذي يكوْن مضاداً لها، وما الذي لا يكوْن مضاداً.

حريَّة الإنسان

إذا عرَّجنا على الإنسان، على ذواتنا نحْن البشر، سنجِد أنَّنا نزيد على الحيوان بخاصيَّة العقْل التي خوَّلتنا القيام بنحْوٍ مختلفٍ من الإدراك، وذلك من خلال التجريد والتمييْز من جهات متعددة؛ مما مكَّننا الإدراكَ لكثيرٍ من القضايا التي لا يدرِكها الحيوان، والقيامَ بكثيرٍ من الأمور التي لا حظَّ للحيوان منها. وهذا ما يعني أنَّها جَعلت لنا غاياتٍ أخرى تزيد على الغايات الحيوانيَّة العامَّة، وجعَلت طبيعتنا ذاتِ خصائص وقابليَّاتٍ مختلفةٍ، وأوْسع مِن تلك الخصائص والقابليَّات التي لعموم الحيوانات. وبسبب خاصية التعقُّل هذه؛ تمكنَّا من التمييْز، والموازنة، بيْن ما نرْغب به، وما ننْفر منه، ثم إيجاد الوسائل المتجدِّدة والمتنوِّعة لتوفيْر المرغوب به، ودفْع المنفور منه، واعتمادِ أسلوب حياةٍ وعيشٍ يتناسب وهذه الخصائصَ والقابليَّات التي امتلكناها، والغايات الطبيعيَّة التي لنا.

فإذا كانت طبيعتنا العاقلة قد جعلت لنا حاجاتٍ وغاياتٍ مختلفةٍ، فإنَّ ما يُناسبنا، وما نقْنع به ليكوْن سلوكاً لنا، سيكوْن مختلفاً، وسيكوْن العمل على مُقتضى هذه الطبيعة العاقلة عملاً مختلفاً عن عمل عموم الحيوانات، اختلافاً في الغاية واختلافاً في الأسلوب والطريقة. وطالما أننا نمْلك في طبيعتنا خصائص مختلفة، منها مشتركٌ مع عموم الحيوان، ومنها خاصٌّ بنا؛ فإنَّ آثار هذه الخصائص ستكوْن مختلفةً فيما بيْنها؛ إذ إنَّ طبيعتنا الحيوانيَّة تنْزع بنا نحو حاجاتها، وتنْطلق من الإدراكات البسيطة لما يُلبِّي تلك الاحتياجات. ولكنَّنا نجِد أيضاً أنَّ تلْبيتَنا لهذه الاحتياجات الحيوانيَّة تكوْن على كفاءةٍ عاليةٍ بسبب ما نمْلكه في طبيعتنا العاقلة، كما أنَّنا نجِد أنَّ هذه الاحتياجات، تتعارض وتتزاحم في كثيرٍ من المواطن، مع ما تحفِّز عليه الطبيعة العاقلة نفْسها؛ ولذلك سيكوْن جرْيُنا على طبْق طبيعتنا الإنسانيَّة، هو الجرْي الذي يتوافق معها بما لها من خصائصها المتعدِّدة، بما فيها خاصيَّة التعقُّل. وسنجِد أنَّ هذه الخاصيَّة هي التي نمْلك بتوسُّطها أنْ نميِّز ونفْحص ونوازن ونرجِّح بيْن المتعارضات والمتزاحمات؛ وبالتالي فإنَّ سلوكنا الطبيعيَّ لنا كبشرٍ، هو أنْ نكوْن على توافقٍ مع ما يقْضي به العقْل في تحديده للغاية الإنسانية. أي ليس سلوكنا الطبيعيُّ لنا كبشرٍ محصوراً بكوْنه من خلال الاندفاع التِّلقائيِّ وراء ميولنا الانفعاليَّة دوْن مُوازنةٍ وتمييْزٍ وترْجيحٍ، ولا من خلال الاقتصار على حاجاتنا الحيوانيَّة المشتركة. فالعقْل فيْنا ليس مجرَّد آلةٍ نستطيع من خلالها تحصيل الحاجات الطبيعيَّة لنا كحيواناتٍ بكفاءةٍ وتنوُّعٍ عاليَيْن، بل إنَّ العقْل خاصيَّة طبيعيَّة فيْنا لها غاياتها وحاجاتها الخاصَّة بها، والتي منها مراعاة الحاجات الحيوانيَّة، لا أنَّها فقط آلةٌ لها.

وهذا ما يقودنا إلى التنبُّه إلى أنَّ التنافي بيْن ما تقْتضيه طبيْعتنا العاقلة مع ما تقْتضيه طبيْعتنا الحيوانيَّة، لا يجْعل من المتابعة لطبيْعتنا الحيوانيَّة فقط متابعةً إنسانيَّةً. كما أنَّ طبيْعتنا العاقلة ليست تنافي طبيْعتنا الحيوانيَّة منافاةً كلِّيَّة، بل تُنافيها في الأسلوب والطريق الذي تعْتمده في تلبيتها، فغايات الطبيعة الحيوانيَّة هي غاياتٌ تندرج تحت غايات العقْل فيْنا، لأنَّ العقْل ينظر إلى تلك الحاجات ككمالات لها شأنيَّة وصلاحيَّة أنْ تُلبَّى، كصلاحيَّة وشأنيَّة الحاجات والكمالات الأخرى. إنَّ عمليَّة التلْبية المتوازنة بيْن كل الحاجات والغايات، تفْرض اعتماد

الأساليب المتناسبة والعادلة، وذلك من خلال التَّرَوِّي والتمهُّل، ثم الفحْص والتمييْز، ثم الترْجيح لما هو مناسبٌ لمقتضى طبيْعتنا ككلٍّ أي الراجح بالذات، وليس بشكلٍ أحاديٍّ، وانفعاليٍّ صرْفٍ، كما فصلته وبينته في القانون العقلي للسلوك.

الحريَّة الحقيقية

وبعد كلِّ هذا يصبح واضحاً أنَّ حريَّة الإنسان لا تكْمن فقط في أنْ يفْعل ما يرْغب به بتلقائيَّة ويترْك ما ينْفر منه كذلك، ولا بأنْ يقتصر على الغايات الحيوانيَّة؛ لأنَّه ليس حيواناً فقط، بل يرْقى الحيوان بخصوصيَّة العقْل؛ وبالتالي، حريَّته، بمراعاة ما يقضي به العقْل؛ لأنَّ العقْل يرْعى كمالاته وحاجاته الحيوانيَّة، ولكن من حيث يصدق عليها أنها كمال راجح بالذات، كما هو مقتضى معيار تحديد الغاية الإنسانية، الذي يشمل كل كمال لأي موضوع، سواء كان كمالاً للذات أو كمالاً للغير وسواء صاحبته لذة تلقائية أم لم تصاحبه.

وبالجملة إن قضاء العقْل وأحكامه تسيْر على نسَقٍ واحدٍ؛ لأنَّه يرْعى غايةً واحدةً كلِّيَّةً، وهي الكمال من حيْث ذاته، ويعْتمد معياراً واحداً في تصحيح المشاعر، وتنظيم النزوعات، وتعييْن متعلَّق الإرادة والسلوك. ولكنَّ هذا لا يعْني أنَّ الأحكام واحدةٌ بالنسبة إلى كل شخصٍ، بل إنَّ مراعاة خصوصيَّات الأشخاص أمرٌ مقوِّمٌ في عمليَّة الحكْم، ولذلك تكوْن الأحكام الراجعة إلى الخصوصيَّات المشتركة أحكاماً مشتركةً، وتكوْن الأحكام الراجعة إلى خصوصيَّاتٍ مختلفةٍ، أحكاماً مختلفةً، ولكنْ يجْمعها الاشتراك في الغرض والمعيار في الحكم.

والنتيجة أنَّ الجري على طبْق العقْل ليس مخالفاً للطبيعة الإنسانيَّة، بل العكس هو الصحيح، وإذا ما حكَم العقْل بمُقتضى معياره الصحيح أنَّ لجهةٍ ما أهليَّة التقْنيْن والبيان لما يتوافق وغاياتِ العقْل ومعيارَه، فإنَّه يُعامِل تلك الأحكام معاملةَ أحكامه الخاصَّة؛ لاتحادها معها في المناط والغاية، وإنْ جَهِل ذلك المناط بالتفصيل. ولكنَّ ذلك الاتباع لتلك الجهة يكوْن من صميْم العقْل، وبالتالي من صميْم الطبيعة الإنسانيَّة، ولا يكون تَنازُعه مع مُقتضى الاندفاع والانفعال الذي تُوجبه الطبيعة الحيوانيَّة، تنازعاً وتعارضاً مع طبيعة الإنسان، بل

تكوْن هذه الانفعالات والنزوعات الحيوانية بتلقائيَّتها وسذاجتها، مُنازعةً ومُعارضةً للطبيعة الإنسانيَّة والرَّويَّة العقْليَّة، وليس العكس.

وبالتالي ليست القيم والقوانين الأخلاقيَّة فوْق الإنسان، ولا هو فوْقها، بل هي موْطن حريَّته، وفعاليَّة ذاته. فليس من موجبٍ لاختراع حالة الصراع بين الفرد الإنسانيّ والقيم؛ لأنَّ القيم ليست مفروضةً من خارج، ولا الإلزام بها إلزامٌ من سلطةٍ وراء شخْص الإنسان، بل كلُّ من القيَم الإنسانية في حقيقتها، وفي الإلزام بها، نابعة من العقْل الإنسانيّ الصرْف، والذي هو عامٌّ ومشتركٌ بيْن الجميع، والذي لا يحْكم إلَّا طبْقاً لموازين الحقيقة والواقع، وليس العقْل الإنسانيُّ في الفرد عبارةً عن الأهواء والميول والانفعالات، بل هو خصوصيَّة في عرْضها، لها شأنيَّة الرعاية لها، والضمان لتدبيرها المتناسب مع حاجاتنا وغاياتنا.

وأخيراً، إنَّ الإنسان، هو الذي يُقرُّ السلوك ويدعو إليه، ولكنْ لا بخياله، ولا بأهوائه التّلقائيّة، بل يُقِرُّه برويَّته العقْليَّة البرهانيَّة، المعْتقة من طغيان الخيال، وسلطان الانفعال والشعور التّلقائيّين، وينْزع نحوه بذاته، متى ما أدْركه، ويجري على طبْقه، متى ما انقادت طبيْعته الحيوانيَّة لموازنة رويَّته العقْليَّة، والتي يخدمها نزوعنا العام نحو الكمال، ولذلك يصير هذا النزوع نزوع اعتدال، يقودها إلى تحصيل الملكات الأخلاقية، والتخلص من خِداع المشاعر، وقهْر الانفعالات، ومن خلال تحقيق التوازن بين الحاجات التلقائية والكمالات الأخرى.

وهذا كلُّه يعْني أنَّ حريَّة الإرادة الإنسانيَّة ليست فقط بالتحرُّر من طغيان السلطات الخارجة عن الذات والمنافية لقضاء عقْله، بل، وبالتحرُّر من طغيان بعض خصوصيَّاته على بعض، ومن تَحَكُّم الطبيعة الحيوانيَّة به كإنسانٍ. كما أنَّه يعْني أنَّ الحريَّة كآليَّة سلوكٍ، ليست إلَّا وسيلة لتحقيْق التكامل الإنسانيّ، أمَّا الحريَّة كنتيجة سلوكٍ فهي بتحقيْق التكامل الإنسانيّ، والانعتاق مِن كلِّ ما ينافي هذا التكامل.

ومن أراد معرفة معيار الغاية الإنسانية، وكيفية مراعاتها، وسبيل تحصيل الكمال العقلي، والكمال النزوعي؛ فعليه بالرجوع إلى ما سطرته في كتاب القانون العقلي للسلوك، أما هنا فنكتفي بهذا القدر.



الفصل الثاني

الاتِّجاه النسبي الانفعالي

توطئة

برز في أوائل القرن العشرين اتجاهٌ فكريٌّ في فلسفة العلم والأخلاق، أطلق على نفسه اسم الوضعيَّة المنطقيَّة. وقد صيغت المبادئ الأساسية لهذا الاتِّجاه من قبل أبرز ممثِّليه، أمثال ر. كارناب، وآير، وتش، وستيفنسون. وقد انطلقوا في موقفهم الأخلاقيِّ من مبدئهم الأساسيِّ العام، والذي جعل قابليَّة التحقُّق من خلال التجربة معياراً لكوْن القضيَّة ذات معنى: إذا لم تكُنْ تكراريَّةً ومن تحصيلات الحاصل؛ وبالتالي بنوا عليه نفي القيمة العلْمية للقضايا الأخلاقيَّة المعياريَّة، فاعتبروها مجرَّد قضايا صوريَّة، تنْشأ عن العواطف والانفعالات الشخصيَّة؛ وذلك لعدم كوْنها من القضايا التكراريَّة وتحصيل الحاصل، كما في علمي الرياضيات والهندسة؛ ولعدم كوْنها قابلةً للتحقُّق منها تجريبيّاً، كما في علوم الطبيعيَّات. وهم بذلك قد نظَروا إليها من جهة كوْنها مواقفَ تعبيريَّةٍ صادرةٍ عن الأفراد اتجاه غيرهم، ومن جهة أثر هذه المواقف على ذلك الغير.

وقد عبَّر ر. كارناب عن الأحكام الأخلاقيَّة بالتالي:

(الحكم الأخلاقي لا يعتبر صحيحا ولا كاذبا وهو لا يبرهن على أي شيء ولا يجوز إثباته ولا دحضه)[1].

ويمْكن تلخيص الموقف العام لهذا الاتِّجاه من خلال العبارة التالية:

(إن كلمة خير أو شر لا تعبر إلَّا عن المواقف والإحساسات الخاصة أو إثارة مواقف وإحساسات مثلها في إنسان آخر ... القضايا الميتافيزيقية والأخلاقيَّة المعيارية خالية من المعنى)[2].

---

(1) الأخلاق البرجوازية بين الوهم والحقيقة، لـ شفار تزمان، ترجمة محمود شعبان، ص: 55.

(2) الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، د. أبو بكر إبراهيم التلوع، الباب السادس، الفصل الثاني.

وقد صنَّف أي جي أَيَر، أحدُ أعلامها البارزين، القضايا الأخلاقيَّة إلى أربعة أصناف:

(الأول: تعريفات للمصطلحات الأخلاقيَّة أو أحكام حول مِصْداقية أو إمكانية وجود بعض التعريفات، الثاني: قضايا تعبر عن ظاهرة التجربة الأخلاقيَّة وأسبابها، الثالث: نصائح ومواعظ تتعلَّق بالفضيلة الأخلاقيَّة، الرابع: الأحكام الأخلاقيَّة العقْليَّة.

إن الصنف الثاني فقط وحده ينتمي في الواقع إلى علم النفْس وعلم الاجتماع أما الثالث والرابع فلا يحملان أي دلالة أو معنى سوى الدلالة العاطفية)[1].

ويُضيف أَيَر قائلاً:

(...إن الهدف الحقيقي للغة الأخلاقيَّة يتمثل في التعبير عن العواطف والانفعالات أو في إثارة الغير وإيجاد تلك العواطف والانفعالات فيه.

...لا وجود للتناقض في الأخلاق نظراً لعدم وجود حقائق، بل عواطف فحسب في الأخلاق المعيارية، فالعواطف يمكن أنْ تخطئ ولكن لا يمكن البرهنة على أنها خاطئة.

...الأحكام الأخلاقيَّة خالية من المعنى تماما ولا يمكن اختبارها وذلك لأنَّها لا تشير مطلقا إلى وجود نوع من المشاعر بل هي مجرد تعبيرات عاطفية دون أن يكون لتلك العاطفة والمشاعر وجود أصْلا)[2].

تحليل وتقويم

ربَّما يُغْنينا تهافت أصْل المبنى، عن الخوض في سجال الردِّ على نفي واقعيَّة الأخلاق الفاضلة، وقانون السلوك؛ وذلك لأنَّ القضيَّة القائلة بأنَّ كل قضيَّة غيْر تجريبيَّةٍ وليست من تحصيل الحاصل فهي قضيَّة غير ذات معنى، هي بنفْسِها قضيَّة غيْر تجريبيَّةٍ ولا من قضايا تحصيل الحاصل؛ فالإقرار بأنَّها ذات معنىً، إقرارٌ بعدم حصْر القضايا ذات المعنى بها، وبالتالي هي دعوىً متناقضةٍ.

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

ولكنَّني لن أكتفي بذلك، بل سأقوم بالتعرُّض إلى ثلاثة أفكارٍ أساسيَّةٍ فيما قام هذا الاتِّجاه بطرحه:

الأولى: أن القضايا الأخلاقيَّة، عبارةٌ عن مواقفَ تنْشأ عن الانفعالات والْمشاعر، وتكوْن موجَّهةً اتجاه سلوك الآخرين، وبما أنَّ المشاعر والانفعالات، أحوالٌ شخصيَّةٌ، غيْر قابلةٍ للبرْهنة؛ فلا مجال لعدِّ المواقف الناتجة عنها والقضايا المعبِّرة عنها، بأنَّها قضايا علميَّةٌ.

الثانية: إن القضايا الأخلاقيَّة قضايا معياريَّةٌ، واعتباريَّةٌ، وليست حقائق.

الثالثة: إن قابليَّة القضايا الأخلاقيَّة للتبْرير مهْما كان مضمونها، يجْعل منها قضايا شخصيَّةً تابعةً لرأي الشخص الذي يقوْم بتبْريرها

حقيقة القضيَّة السلوكيَّة

إن النظر إلى القضيَّة السلوكيَّة يمرُّ في ثلاثة مراحل:

مرحلة التأسيس

وهي مرحلة تقرُّر العلاقة بين السلوك الإرادي من جهة، وأثَره من حيث كوْنه كمالاً أو نقصاً من جهةٍ أخرى، وذلك طبْقاً لما تقرَّر في القانون العقلي للسلوك، مِن أنَّ السلوك الإراديَّ متقوِّمٌ بأنْ يكوْن نحو غايةٍ، وأنَّ الغاية تكويْناً وبالضرورة لا بدَّ أن تكوْن ملحوظةً من حيث هي كمالٌ ما، تحصيلاً أو حفظاً. وهذه العلاقة، ليست تابعةً للمشاعر والأحاسيس والمواقف الشخصيَّة، بل هي تابعةٌ للخصوصيَّة التكوينيَّة التي يكوْن عليها ذلك السلوك، والخصوصيَّة التكوينيَّة التي يكوْن عليها ذلك الأثر. ويتمُّ تحديد السلوك الصالح لتعلَّق الإرادة به، من خلال ملاحظة أنَّ أثره هو تحصيل أو حفظ ما هو كمالٌ واقعاً، وأنْ ذلك الكمال راجح بالذات في ظرْف التزاحم؛ وبالتالي يكوْن التحديدُ طبْقاً لمعاييْر التعييْن والترْجيح التي ذكرت هناك.

فنحْن عندما نلحظ انفعالاً ما من الانفعالات التِّلقائيّة كالغضب مثلاً، فإنَّنا ننْظر لنرى

أثر هذا الانفعال على المنفعل، وعلى الغير، المغضوب عليه، ونجِد أنَّ الغضب بما هو شعورٌ وانفعالٌ، قد يكوْن ناشئاً عن إدراكٍ وتشْخيصٍ صحيحٍ، وقد يكوْن ناشئاً عن إدراكٍ خاطئٍ. كما أنَّه على فرْض نشوئه عن إدراكٍ صحيحٍ، فإنَّه يحفِّز على أفعالٍ ومواقف قد تكوْن متزاحمةً مع حفْظ كمالاتٍ أخرى، أو مانعةٍ من حصولها؛ وعليه فإنَّنا بعد ملاحظة كلِّ ذلك نجد أنَّ انفعال الغضب بما هو انفعالٌ تلقائيٌّ، لا يلازم تحصيل كمالٍ ودفع نقصٍ، بل يحتاج حسْم ذلك إلى التَّروِّي والتدبير والموازنة بين آثاره، وإلى معرفة مناشئه؛ وبالتالي فإننا ندرك أنَّ التحكم بالغضب، بأنْ نعْرف كيف نحرز تناسبه مع الواقع، ومتى نبْرزه، ولأيِّ شيءٍ نبْرزه، وبأيِّ طريقةٍ نبْرزه، ومع مَن نبْرزه، هو الكفيل برعاية كمال الغاضب، وهو الكفيل برعاية كمالات الآخرين بشكلٍ صحيح، وهو الكفيل بجعْله شعوراً حقيقيّاً غير زائفٍ، ومتوسطاً بين الإفْراط والتفْريط. والنتيجة أنَّنا ندرك أنَّ التحكُّم بالغضب، والتروِّي فيه، يكوْن مؤدّياً إلى رعاية الكمال وحفْظه، وأنَّ الجري وراء انفعال الغضب التِّلقائيِّ، كفيلٌ بمنْع حصول كمالاتٍ، وبسلب أخرى. وهذه القضيَّة المدرَكة هي القضيَّة السلوكيَّة الناشئة عن علاقات واقعيَّة بين أشياء واقعيَّة، وهي قضيَّة خبرية، لا يلاحظ فيها مقام الدعوة والتحفيز، بل إنَّما يأتي ذلك في طولها، ولذلك يكوْن خارجاً عن قِوامها وحقيقتها.

وبالجملة إنَّ المرحلة الأولى ترْتكز على مبادئ معيَّنةٍ وهي أنَّ السلوك يكوْن نحو غايةٍ، وأنَّ الغاية ملحوظةٌ بنظر العقْل من حيث هي كمالٌ ما تحصيلاً أو حفظاً، وأنَّ هناك مراتب بين الكمالات، وأنَّ تعييْن السلوك يكون من خلال غايته التي تكوْن ملحوظةً من حيث هي كمال ما، وكمالاً راجحاً بالذات في ظرْف التزاحم. وإنَّما يكون مقام التطبيق متوافقاً مع مقام التقْنيْن متى كان مشتملاً على تلك المبادئ ومعاييْرها واقعاً، دوْن دخالةٍ لأيِّ اعتبارٍ آخر. ولا يختلُّ مقام التقْنيْن باشتباه مقام التطبيق، لأنَّ التقْنيْن يرْعى بيان الأسس، بينما التطبيق يرعى انطباقها، والذي قد يكوْن بيِّناً، وقد لا يكوْن، وهو متفرع على سبْق التقْنيْن، لا أنَّه دخيلٌ في وجوده. بل إنَّ التقْنيْن في هذه المرحلة لا يتضمَّن أيَّ إشارةٍ إلى لزوم العمل أو لزوم الترك، وبالتالي لا نظر له إلى مقام التحفيز أو التطبيق أصْلاً، وإنَّما هو عبارة عن القضيَّة

الخبريَّة الحاكية عن تلك العلاقة التكوينيَّة بين السلوك والأثر الذي يترتَّب عليه من حيث كوْنه كمالاً أو نقصاً. ولكنَّ هذه المرحلة هي التي تُشكِّل حقيقة القضيَّة السلوكيَّة وكلُّ ما يأتي يكوْن في طولها.

مرحلة التحفيز

وهي مرحلة التعبير عن حال القضيَّة المتقررة في المرحلة الأولى بالنسبة إلى السالك، أي إن هذه المرحلة ليست تعبر عن المرحلة الأولى فقط بل تعبر عن حال الذات الإنسانيَّة من تلك القضيَّة الخبرية التي تقررت في المرحلة الأولى. وهذا اللحاظ ناشئ من كون الذات الإنسانيَّة متحرِّكة بالإرادة، وتملك نزوعاً تكوينياً عاماً نحو الكمال في نفْسه، ولذلك تكوْن القضيَّة الخبرية الناتجة عن المرحلة الأولى، حاكية عن مِصْداق الغاية التكوينيَّة التي للذات الإنسانيَّة، ولذلك تكون-متى أُدركت-متعلقا للنزوع التكويني العام لتحقيقها. وهنا يأتي دور المرحلة الثانية هو التعبير عن ذلك النزوع التكويني والتحفيز النفسي نحو مراعاة ذلك السلوك المتقرر في المرحلة الأولى، وهذا التعبير قد يكون خبرياً، أي نفْس القضيَّة الخبرية المأخوذة من المرحلة الأولى، ولكن مع أخذ خصوصيَّة المرحلة الثانية، ولذلك توجه القضيَّة الخبرية بجهة ينبغي أو لا ينبغي، أو بجهة يحرم أو يجب، وتكون هذه الجهة حاكيةً عن حال ذلك النزوع، لا عن صرف القضيَّة السلوكيَّة في نفْسها فقط، ومن هنا نقول: ينبغي أن يكون الإنسان متحكماً بغضبه، ولا ينبغي ظلم أحد، وتجب تربية الأبناء، ويحرم خيانة الأمانة، وهكذا. فجهة القضيَّة جاءت من حكاية حال النزوع التكويني تجاه السلوك الذي تقرر في المرحلة الأولى.

وقد يكون التعبير إنشائياً بالأمر أو النهي، وهذا النحو من التعبير لا يكون مجرد حكاية عن النزوع التكويني نحو مراعاة السلوك، بل يكون محاكاة لذلك النزوع التكويني، كما هو الحال في كل التعبيرات الإنشائية التي هي محاكاة للأحوال النزوعيَّة من حيث هي في ظرف حصولها. ومن هنا فبما أنَّ السلوك المناسب للغاية يكون منزوعاً نحو تحقيقه، فإنَّ محاكاة ذلك النزوع تكوْن بالدعوة الإنشائية نحوه، وهي ما تسمى بالأمر، ومن هنا نقول: قم بتربية أبنائك، وأدِّ الأمانة إلى صاحبها. أما السلوك غير المناسب، فيكون منزوعاً عنه، أي منفوراً منه، فتكون

محاكاة هذا النفور بالزجر عنه، أي: الدعوة إلى تركه، وهي ما تسمى بالنهي، ومن هنا نقول لا تظلم أحداً، ولا تخن الأمانة.

وفائدة هذه المرحلة ليست مجرد صياغة الصورية، بل لها تأثير عملي في مقام التطبيق. وهذا التأثير واضح إذا ما استحضر ما سبق تأصيله في القانون العقلي للسلوك، وخلاصته: أننا كما نملك ذلك النزوع التكويني العام نحو الكمال في نفْسه، فإننا نملك ملكات نزوعية يتبعها نزوعات خاصة نحو صغريات بعيْنها من الكمالات، كالطعام، والشراب، والراحة، والجنس، واللعب، والمرح، والمخالطة، والعزلة، والكلام، والصمت، والشهرة، والكرامة، والعون والأذى وهكذا... وهذه الملَكات التي تنزع بنا نحو كمالات متفرقة ومتنوعة ومختلفة فيما بيننا، هي التي يعبر عنها بالأخلاق التلقائية الطبعية والتي تكون معلولة لظروف التكوُّن، وتبعا لهذه الخصوصيَّات تكوْن لنا نزوعات خاصة نحو كمالات خاصة، ونختلف فيها فيما بيننا كأفراد. كما أنَّنا نعتاد من خلال التنشئة الاجتماعية على سلوكيات بعينها، كاعتيادنا على عدم تقديم العون إلَّا إذا طلب منا، أو على الاقتصار على الاهتمام بأنفسنا أو من نحب، أو على قبول ظلم الحاكم مهما كان، أو على التمرد على كل قيد مهما كان، وهكذا... وهذا الاعتياد يجري مجرى السلوك من منطلق الطباع، لأنه ناتج عن تكيُّف خاصيتنا النزوعية بملكاتٍ أخلاقية تلقائية: ولكن نتيجة العادة وظروف النشوء. وبالجملة فنحن ونتيجة ظروف تكوُّننا ونشأتنا: نتشكل بكيْفيَّة تجعل فينا-مضافا إلى ذلك النزوع العام والتكويني نحو الكمال، والذي هو تابع لخصوصيَّتنا الإنسانيَّة التكوينيَّة المشتركة-نزوعات خاصة نحو كمالات خاصة بعينها منتاسبة مع ملكاتنا الأخلاقية التلقائية.

وإذا كان حالنا كذلك، فطالما أنَّ الكمالات تتزاحم؛ فإنَّ نزوعات تلك الخصائص والطباع، لا تكوْن دائماً على طبق النزوع التكويني العام، ولا تكوْن موافقة لمقتضى الغاية الإنسانيَّة حقيقة، لأنَّ الغاية الإنسانية لا تتحقق بأن يكون الحاصل كمالاً ما من أي جهة كانت، بل بأن يكون الحاصل هو الكمال الراجح بالذات، والذي يكون كمالاً راجحا في ظرف التزاحم، سواء وافق الانفعال والنزوع التلقائيين أم لا. وهنا تكوْن فائدة القضيَّة السلوكيَّة

بمرحلتها الثانية، حيث تحاكي النزوع التكويني نحو الكمال في نفسه والقاضي بترْجيح الراجح؛ وبالتالي يكون الإدراك، والالتفات إلى القضيَّة الموجهة، والقضيَّة الإنشائية، ذا تأثير عملي منازعٍ، ومستحضِرٍ للنزوع التكويني العام؛ حتى لا يطغى نزوع الطبع والخلق والعادة، تمهيداً إلى أن تصير العادات متوافقة مع النزوع الكلي، وتصير الأخلاق والطباع متناسقة معها، فتصيرَ ملكات أخلاقية تتوسطُ آثارُها بين الإفْراط والتفْريط، ويقتصر نزوعُها على الكمال الراجح بالذات، بتوسط الإدراك الصحيح، وقد فصَّلت هذه العملية، والسبيل المؤدي إليها، في القانون العقلي للسلوك فليرجع إليها هناك.

وبناءً عليه، فلا علاقة لهذه المرحلة في حقيقة القضيَّة السلوكيَّة، بل هي تأتي في طولها، ويكون محلها في مقام البيان والتحفيز، لا في مقام التأسيس والتقْنيْن. ولذلك فإنَّ ما يُربط بالقضيَّة السلوكيَّة في هذه المرحلة من آثار، إنَّما يُربط بها؛ ليكون لها ذلك النحو من التأثير في مزاحمة النزوعات الطبعية، وذلك عندما لا يكون هناك قابلية لفهم منشأ القضيَّة السلوكيَّة حقيقة، وفهم أثرها الحقيقي، أو عندما لا يكون إدراكه واضحاً وراسخاً، أو عندما يكون هناك إدراك لما يناقضها أو يضادها؛ فلذلك تُقرَن القضايا السلوكيَّة الموجَّهة، أو الإنشائية، بجزاء مرغِّب، أو مرهِّب؛ ليَصيْر التحفيز على مراعاة القضيَّة السلوكيَّة، من منطلق التحفيز على ذلك الأثر الذي قرن بها، سواءً كان منشأُ الاقتران تكوينيا، أو وضعيّا وبالاتفاق والاختراع، كما فصلته في محله.

وبما أنَّ هذا النحو من القضايا الخبرية الموجهة والإنشائية: قد ينشأ دون أنْ يكون له أساس واقعي، ودون أن يكون في طول المرحلة الأولى، بل يكون في طول رغبات شخصية أو جماعية، أو في طول أعراف وعادة موروثة، فإنَّ اختلاف الشعوب والمجتمعات فيما يُقرُّونه من قضايا، لا يكون موجباً لاختلاف القضيَّة السلوكيَّة الواقعيَّة، بل وكما كان الاختلاف في وصف الطبيعة غير موجب لنسبية وتعدد الواقع، فكذلك الحال في المقام، والكل من باب واحد.

مرحلة التقييم

وهي مرحلة ملاحظة مقام التطبيق بالنسبة إلى القضايا السلوكيَّة المقنَّنة، وبصيغتها الموجَّهة أو الإنشائية، حيث يكون لإدراك توافق مقام التطبيق معها، أو عدم توافقه، أثرا في الخاصية النزوعية فينا، بأن تثير انفعالا متناسباً مع ما ندركه حول تلك القضايا؛ إذ عندما نرى ذواتنا قد جرت على طبق القضيَّة السلوكيَّة؛ فإننا نشعر بالرضا والارتياح، نتيجة وجداننا، أو إدراكنا، تحقق أثرها الكامن وراءها، أو تحقق أثرها المجعول والمتواضَع على ربطه بها. وأما حينما نجري على خلافها، فإننا نشعر بالانقباض، والسخط، نتيجة فوات الكمال الكامن وراء القضيَّة السلوكيَّة، أو الأثر المقرون بها. والأمر نفسه يحصل عندما نشاهد من يراعي تلك القضايا، ويجري على طبقها، أو يُخِلُّ بها، ويتملَّص منها ويُهْملها؛ فإننا نشعر اتجاهه بالانبساط، أو الانقباض؛ نتيجة الانبساط، أو الانقباض، الحاصل تجاه سلوكه. ولكنَّ حصول هذا الانبساط، والانقباض، ليس بالضرورة أن يكون متوافقا مع مقتضَى القضيَّة السلوكيَّة المقنَّنة بحسب المعيار العقْلي، بل تكوْن تابعة لما يدركه الفرد من قضايا سلوكيَّة، ولكن هذه القضايا التي يدركها، قد يكون منشؤها هو التقْنيْن العقْلي الواقعي، وقد يكون منشؤها هو العرْف والعادة والاتفاق والموروث؛ ولذلك لا ملازمة بين الاستقْباح والاستحْسان الانفعاليين عند الشخص، وبين الحسْن والقبْح الحقيقي للسلوك عند الآخرين، أو حتى عند الإنسان نفسه. بل قد يكون هناك موافقةٌ، أو منافاةٌ، مع القضيَّة السلوكيَّة الواقعيَّة، إلَّا أن ذلك التوافق، خاص بظرفٍ وحالٍ، وفي ضمن قيودٍ وشروطٍ، قد تكوْن متوفرة، وقد لا تكون. إلَّا أنَّ من يواجه، ويعيِّن سلوكاً ما، فمع عدم الدراية بحدود الحكم ومعاييْره، ومع عدم الاطلاع على خصوصيَّات السلوك الحاصل من غيْره وظروفه، فإنَّه ينفعل مستحسناً أو مستقبحاً، دون مراعاة تلك الحدود، فيكون انفعاله، منافياً لمقتضى القضيَّة السلوكيَّة الحقيقية.

وبالجملة ليس للانفعالات الشخصية اتجاه السلوك-فردية كانت أو جماعية-أيُّ دخالة في حقيقية القضيَّة السلوكيَّة، بل إنَّما تكوْن لها علاقة واقعيَّة؛ متى كانت متفرِّعة على إدراك معاييْر الحكم الواقعي وشروطه، ثُمَّ مع ظروف السلوك الحاصل. ولكنَّ هذه العلاقة وإنْ كانت

واقعيَّة، إلَّا أنها لا تجعل من الانفعال أمراً داخلاً في قِوام حقيقة القضيَّة السلوكيَّة، بل، هي في طولها، وأثر من آثارها، عند من أدركها وراعاها بمعاييْرها.

وبعد كل هذا يصبح واضحاً أن الفكرة الأولى التي ركَّز عليها الاتِّجاه النسبي الانفعالي، هي في الحقيقة خارجة عن حقيقة القضايا السلوكيَّة والأخلاقيَّة، وهي تتعرض إلى أمرٍ يأتي في رتْبةٍ متأخِّرةٍ عن القضيَّة السلوكيَّة، وليس تابعا لها بالضرورة، بل تابع لأحوال، وشؤون الأفراد، الذين هم متساوو النسبةِ إلى كونِهم آخذين لمبادئهم من التقْنيْن العقْلي للقضايا السلوكيَّة بشروطه وحدوده، أو كونِهم آخذين لها من مصدرٍ منافٍ له، أو أخذاً مُختلاً ومَنْقوصاً.

معنى المِعياريَّة والاعتبارية

أما الفكرة الثانية والمتمثِّلة في عدِّ القضايا الأخلاقيَّة مِعياريَّة غير واقعيَّة، فقد اتضح حالها مما تقدم؛ إذ هي ترجع إلى ارتكاب نفْس الخلْط؛ إذْ المِعياريَّة بمعنى التقييم والحكمِ التقيميّ على السلوك الصادر من الذات أو من الغير، هي من شؤون المرحلة الثالثة، وهي خارجة عن حقيقة التقْنيْن السلوكي. أما مِعياريَّتها، بمعنى قابليتها لأنَّ يُقاس بها السلوك الصادر، لمعرفة مطابقته للغاية الكلِّيَّة أو عدمها، فهذا ليس أمراً خاصا بالقضايا السلوكيَّة، بل شامل لكلّ العلوم التي يكون لها مقامان: مقامُ تأسيسٍ نظريّ، ومقامُ تطبيقٍ عمليّ، كما في علوم الهندسة، والرياضيات، والمنطق، وكافة الصنائع العملية، حيث ينظر إلى التطبيق؛ ليعلم مدى خضوعه للضوابط التي تمّ تأسيسها على أساس المعاييْر الحاكمة فيه، والتي تَرعى تحقيقَ غرضٍ معيَّنٍ، وتكون صلاحيةُ التطبيق، منوطةً بالتوافق معه؛ ولذلك، لم يكن هذا الحال لِيُخرج القضايا السلوكيَّة عن الواقعيَّة. وإذا كان التطبيق والعمل في القضايا السلوكيَّة، جزءاً من الغاية التي بُنِيَ عليها التّأسيس النظريّ، فإنَّ ذلك أمر مشترك أيضاً مع علم المنطق، ومع ذلك، فإنَّه لم يُخْرِجه عن كَونه علماً واقعياً.

وبالجملة إن واقعيَّة القضايا، تكمن في حكايتها عن أشياء واقعيَّة، أو عن علاقاتها الواقعيَّة، حكايةً مطابقةً لحالها في نفسها. وبما أنَّ علاقة السلوك بأثره، هي علاقة واقعيَّة، وبما أنَّ أثر السلوك على الإنسان، أثر واقعي، وبما أنَّ ذات الإنسان، شيء واقعي؛ فإذاً لا محالة يكون

كل ذلك موضوعاً قابلا لأنَّ يُدرَك إدراكاً حقيقياً، وتكون القضايا الحاكيةُ عنه، مطابقةً لحاله في نفْسه، متى ما سلك الإدراكُ نهجَ العقْل في الفهم والحكْم.

وأمّا مسألة الاعتبارية، فلا بد من الالتفات إلى أنَّ الاعتبار بما يعنيه من التأمل والفهم العميق، ليس مقصوداً من هذا المصطلح، وإنَّما يُعْنَى به-عند من يحبذون استخدامه-تبعية المعتبَر لإنشاء وجعل المعتبِر، ويتوسّلون من خلال ذلك، إلى إثبات عدم الارتباط الواقعيِّ بين الاعتبار والواقع، والحال أن الاعتبار بهذا المعنى قد يلحظ بالنسبة إلى أصْل القضيَّة، وقد يلحظ بالنسبة إلى مقام تطبيقها وتحقيقها. فالقضايا الاعتباريّة بحسب منشئها هي قضايا لا واقع لها وراء اعتبار وجعل المعتبِر والُمنْشِئ لها، ويكون إيجادُها وتحقّقُها بنفْس فعلِ المعتبِر والجاعل، ولذلك هي اختراعية. وهذا النحو من القضايا الاعتباريّة، يكون في قبال كل القضايا التي تحكي واقعاً، وتعبِّر عن حقيقة وراء مُدرِكها، ووراء ظرف إدراكها.

وأما القضايا الاعتباريّة التي يكون تطبيقها، وتحقُّقُ مصاديقها بِيَد الفاعل، ومستنداً إلى اختيار الإنسان، فإنَّ اعتباريّتها تكوْن حاكية عن حالِ ما تُقال عَليْه منْ مصاديقها وجزئيَّاتها، وذلك بكَوْنها توجَد بالعمل والاختيار، ولا مصاديق لها وراء الاختيار والفعل الإنساني، ولكن هذا النحو من الاعتباريّة، لا يكون في قبال القضايا الواقعيَّة والحقيقية، بل يكون في قبال القضايا التي تكوْن مصاديقها موجودة، بمعزل عن اختيار الإنسان وفعله. ولكنَّ هذا الفرْق لا يجعل من القضايا الاعتباريّة-بهذا المعنى-أمراً منوطاً بالمعتبِر ورهناً به، بل، يجعل تطبيقها فقط كذلك، أما أصْل القضيَّة، فإنَّها تابعة للواقع الذي يصحِّحُها، وكان على أساسه الحكم بها، وهو العلاقات الواقعيَّة بين موضوعٍ أو مُتعلَّقِ الفعل والسلوك من جهة، وبين الأثر من حيث كَوْنه كمالاً أو نقصاً واقعاً، من جهة أخرى. وليست واقعيَّة هذه العلاقات منوطةً بِوجود مصاديقها وصحة تطبيقها، بل بِوجود مُصحّحِها، وهو خصوصيَّات أطرافها، التي تكوْن واقعيَّة، ولها تحقق بمعزل عن اختيارنا وفِعْلنا، وتكون تلك العلاقاتُ تابعةً لخصوصيَّاتها الواقعيَّة.

وبالجملة، فإنَّ اعتباريّة جملةٍ من الأحكام السلوكيَّة-بالمعنى الأول-نتيجةَ نشوئها عن الاختراع الاجتماعي، والموروث، العادات، أو التفكير الخاطئ؛ لا يجعل من القضايا الأخلاقيَّة كلّها كذلك، بل حالُها حالُ قضايا العلوم الأخرى. كما أنَّ تبعيّة مواقفِ التقييْم والحكْم لخصوصيَّات نفْس الحاكِمِ والمقيّمِ، لا يَجْعل حال القضايا السلوكيَّة كذلك؛ وذلك لخروج هذه المواقف عن حقيقتها، ولِعدم اسْتلزام ذلك لكونَ كلِّ عمليات التقييْم، والحكْم، على هذه الشاكلة.

وبعد كل هذا، يُصبح واضحاً وجليّا، أنّ كل الجدل الذي أثاره هذا الاتِّجاه حول القضايا الأخلاقيَّة والسلوكيَّة، لم يكنْ سوى تعبير عن انحراف طريقة المقاربة للموضوع عن مدخلها الصحيح.

تبرير القضايا السلوكيَّة

أما الفكرة الثالثة والمتعلقة بالتبرير للقضايا الاخلاقية، فقد قام بطرحها شارلز ستيفنسون، بعد أن بَنى على العلاقة بين الأحكام الأخلاقيَّة، والأسباب، والأدلة التبريرية حيث قال:

(هذه العلاقة وصفية غير منطقية لأنَّ الأدلة التي تستند إليها الأحكام الأخلاقيَّة نفسية بحتة؛ ولذا يمكن أن يَحُل دليل محل آخر، وتتبدل الأحكام من شخص لشخص، دون أن يكون هناك أي تناقض، بخلاف الأحكام التجريبية، التي تكوْن فيها الأحكام مستندة إلى العلاقة المنطقية بينها وبين الأسباب والأدلة)[1].

وحال هذا الكلام قد أصبح معلوماً مما تقدم، ولكن لا بأس بزيادة المقام وضوحاً، بالقول: أنَّ هناك فرقاً بين مطلق التبرير والتعليل لمطلق الفعل الصادر من الإنسان-هذا من جهة- وبين التدليل على القضايا السلوكيَّة من حيث هي قضايا تحقق فيها مناط توجيهها بجهة الانبغاء وعدمه أو إنشائها بالأمر والنهي-من جهة أخرى-؛ حيث إن هذا المناط يُفترض أن

(1) المصدر السابق.

يكون مستندا إلى العلاقة التكوينيَّة المنطقية بين الذات الإنسانيَّة والموضوع المتعلق به الفعل، والآثار المترتبة عليه؛ وبالتالي لا فرق بين الأحكام التجريبية، والأحكام السلوكيَّة، في اعتمادهما على العلاقة المنطقية الواقعيَّة، وأما ارتكاب الخطأ واللجوء إلى التبرير بما هو غير صالح لذلك، فهذا أمر مشترك بينهما.

ثُمّ إنه ليس كلما تعدّدت المسالك اتجاه سلوك بعينه، وتعدّدت التبريرات، فهذا يعني عدم وجود مناط للحكم، خاضعٍ للمعاييْر المنطقية، بل، إنه وحتى يتأتى الحكم بعدم معيارية تلك المسالك المختلفة في وجه الحكم المستند إلى المناط الواقعي، فلا بد من البناء على واقعيَّة حكم معياري، يكون ميزاناً في طرد تلك المسالك من خانة المعيارية والأحكام السلوكيَّة الواقعيَّة، وإلا فإنَّ الإخراج لها عن المعياريّة تناقضٌ؛ لإفضائه إلى كون نفْس القضيَّة الحاكمة بعدم المعيارية متعرِّضة لتحديد السلوك والموقفِ الأخلاقي العام، مما يجعلها مِصْداقا لنفْسها، فتبطل عن الصلاحية لتقييم القضايا السلوكيَّة، إلَّا أنْ يُبْنى على واجديَّتها للمِعْيار، فتُخالِف بذلك مَفادها، ويُخرَم أصْل المبنى، ويكون للقضايا الأخلاقيَّة مِعْيارٌ.

والنتيجة، أن القضيَّة القائلة بعدم وجود مِعْيار في القضايا السلوكيَّة، مستلزمةٌ للتناقض؛ وبالتالي فهي كاذبة، وإذا كذب النقيض صدق مقابله وهو وجود مِعْيار في القضايا الأخلاقيَّة، وعدم كونِها قضايا وصْفية، ذاتيَّة بحْتة، بلْ هي مَبْنيةٌ على العلاقة المنطقية بيْنها وبيْن أدلّتها. نعمْ متى ما انعدمت العلاقة المنطقية، وبالتالي رَجعت القضيَّة السلوكيَّة إلى أسبابٍ انفعاليّة؛ فإنَّ ذلك يَكشف عن خطأ الحكم فيها.



الفصل الثالث

الاتِّجاه اللاهوتي

توطئة

من الدعاوى المنافية للقانون العقلي للسلوك، دعوى تقضي بكون المناط في صلاحية السلوك لأنَّ تتعلَّق به الإرادة، وكون المناط في حسْن وقبْح السلوك، هو كونُه أمراً صادراً عن سلطة إلهيّة، وبدون ذلك فليس هناك من مبرر واقعي لإلزام الإنسان بالعمل على خلاف انفعالاته ونزوعاته التلقائيَّة.

وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من مُتكلِّمي الديانات السماوية الثلاث: اليهودية، والمسيحية، والإسلامية، كما هو مشهور، وكما تخبرنا الكتب الكلامية، وقد عبر عبد الرحمن بدوي في كتابه الأخلاق النظرية عن هذا المذهب بقوله:

(والأول هو مذهب رجال الدين بعامة، الذين يذكرون أن المصدر الوحيد للقيم والتقويم هو الله، فهو الذي يقرر ما هو حلال، وما هو حرام، ما هو خير، وما هو شر، وليس في الأفعال، ولا في أشياء في ذاتها، صفة تقويمية، وإنَّما الذي يعطيها هذه الصفة، هو الشرع الإلهي. فالتحسين والتقبيح، هما من الله، وليسا عقليين، وفي الإسلام قال بهذا المذهب أهل السنة والأشاعرة بوجه عام، وفي المسيحية قال بها كثير من اللاهوتيين، حتى ذهب بعضهم إلى القول بأن العقْل الإنساني الخالص، لا يمكنه التمييز بين الخير والشر، ولو لم يشأ الله أن يكشف لنا قصده، لكان من الممكن أن يقتل الولد أباه، دون أن يكون مذنباً).

ويعزو بدوي هذا الرأي حتى إلى ديكارت فقال:

(والغريب، أن ديكارت قد ذهب هذا المذهب أيضاً، فقد رأى أنه لضمان القدرة المطلقة، والعلو المطلق لله، ينبغي أن نقرر أنّ القضايا التي تبدو لنا متناقضة، يمكن أن تكوْن صادقة، لو شاء الله ذلك، وأن الأفعال التي يستهجنها ضميرنا، يمكن أن تكوْن مقبولة، لو قرر الله ذلك).

وبالجملة، إن الكلام يقعُ أولاً، حول معنى كونِ الله عز وجل مصدراً للقيَم، ثمّ عن دور التشريع الإلهي، وعلاقته بالعقْل البرهاني، وأنه، هل يُكتفى بالشّرع في تحديد قواعد السلوك، أم أن للعقل دَوْراً؟ وما هو هذا الدَّور؟ ثم عن مصْدر لزوم الامتِثال للشّرع الإلهي، هل هو المِلْكيّة التكوينيَّة، أو من باب لزوم شُكْر المنْعم، أم من باب لزوم دفْع الضرر المحتمل، أمْ من باب آخر؟

تحليل وتقويم

الحسن ما حسَّنه الله والقبيح ما قبَّحه الله

إن دعوى كونِ الله عز وجل مَصْدراً للقِيَم، لا تَخْلو من أنْ يُراد بها أحد معنيين:

الأول: أن يُراد أنّ التشريع الإلهي هو الذي يعطي صفة الخَيْريّة، والحُسْن، للأفعال والفضائل، بحيث، لولا التشريع الإلهي، لما كان لشيء أن يُوصف بأنه خيْر، وأنه حسَن، ولما كان فرقٌ بيْن أيّ سلوكٍ وسلوكٍ، وصفةٍ وأخرى؛ وبالتالي لا معنى لأنَّ يكون العقْل مُدرِكا لما هو خيرٌ وشرٌ، وما هو فاضلٌ ورذيلٌ، ولما هو حسَنٌ وقبيحٌ، إذْ ليس هناك ما يُوصف بهذا الوصْف إلَّا ما جَعَله اللهُ وشرَّعَه، من حيثُ أنّه جَعله وشَرّعه، بحيث إنّ الموصوفَ بالحسْن، هو ما ارتضاه الشارع، والموصوفَ بالقبْح هو ما رفَضه الشارع، ويمْكن للشارع-بمقتضى حاكميته المطلقة-أنْ يَرتضي أيّ شيء، مَهْما كان حالُه، وأنْ يَرفض أيّ شيء، مَهْما كان حاله.

ومَرجِع هذا القول إلى أن اتصاف أي فعل أو صفة بأنها خير، ليس اتصافاً حقيقيا، بل، لا دخل لمضمون التشريع في اتصافه بحسْنٍ أو قبْحٍ، بل، إنّ معنى الحسْن لن يكون إلَّا رضا الله بالشيء، وسيكون معنى القبْح هو عدم رضا الله بالشيء؛ وبالتالي، وبما أنَّ كلَّاً من الرضا، وعدم الرضا، ليسا ناشئين من خصوصيَّات متعلقهما، فإذاً، سيكون مَنشأ رضاه، هو رضاه فقط، ومنشأ عدم رضاه، هو عدم رضاه فقط، أي أنه شاء ذلك فقط، ولا منشأ لمشيئته، ولا غرض لتشريعه، وبالتالي سيكون التشريع عبثاً، ولعباً. بل إنَّ مآل ذلك هو إلى امتناع التشريع؛ إذ بما أنَّ الكلام هو عن تشريع الله، والتشريع فعل له، معلول عنه، فلا بد أن يكون

المعلول تابعا لما تُصحِّح ذاتُ المعلول أنْ يَكوْن عنها، وبما أنَّ الله بريء من أي نقص، غنيّ عن أيّ حاجة، فهو كامل مطلق، فإنَّ فرْض خُلُوِّ مُتعلَّق التشريع عن أيِّ حسْنٍ ذاتيّ لولا التشريع؛ يُوجِب عدم وجود أيِّ مصَحِّحٍ لأنَّ يكون هناك تشريعٌ أصْلاً، لأنَّ كلَّ الأفعال والأحوال، على درجة واحدة، ولا فرْق بين أي سلوكٍ وسلوكٍ، بما فيه طاعةُ وعصيانُ أمرِ ونهْي تشريعِه.

ومن هنا، فإذا تساوَت كلُّ الأفعالِ والأحوالِ والآثارِ في فِقدانها لأيِّ حسْنٍ أو قبْحٍ ذاتيّ، بما في ذلك كلٌّ من الإطاعة والعصيان؛ فهذا يَعني عدم وجود أيّ فرْق بيْن الطاعة والعصيان. وحتى لو جُعل الفرْق، بأنّ الله قد جَعل على العصيان عقاباً، وعلى الطاعة ثواباً، فإنَّ كلّاً من الثواب والعقاب سيكونان على نسبة واحدة من جميع الأفعال، وسيكون جعل الله للعقاب على العصيان والثواب على الطاعة خاليا من أي وجه. وبالتالي لا فرق بين الطاعة والمعصية، إذ إنّ أحوالَ وآثارَ كلٍّ مِنهما، ستكون خالِية عن أّي خصوصيَّةٍ تُوجِب حسْنها أو قبْحها؛ وبالتالي لا معنى لاختيار أحدهما على الآخر، وجعل الثواب والعقاب لأي منهما.

وبالجملة إن جعل التشريع الإلهي مَصْدراً لقيْمة الأفعال والأحوال بهذا المعنى، يؤدي إلى امتناع التشريع؛ وبالتالي يكون القولُ بوجود تشريعٍ، مع كونِ مُتعلَّقه خالياً من أيّ حسْن أو قبْح ذاتيّ، قولاً متناقضاً، والتناقضُ مُمْتنع ذاتا؛ فهذا القول مُمْتنع أنْ يكوْن صادقاً.

الثاني: أن يكون المراد أنَّ علمنا بما هو قبيحٌ وحسنٌ، لا يمْكن أن يحْصُل إلَّا بتوسُّط تشريع الله، إذ لولا التشريع، لما أَمْكن أنْ نَعْلم ما هو حسَن وما هو قبيح. فرغْم أنَّ الأفعال والأحوال تَتصف في نفْسها بالحسْن والقبْح، والخيْر والشَّر، إلّا أنّ إدراك أيٍّ من ذلك، بمعزلٍ عن تشريع وبيانِ ودلالةِ الله، لهو أمرٌ مُمْتنع؛ وبالتالي فإنَّ تشريع الله، يتوخّى تَعريفنا بما هو خير لِنفْعله، وبما هو شرٌّ لِنَتركه، ولكنْ لو لم يعرِّفنا الشرْع ذلك، فإننا سنرى كل الأشياء سيّان، بلا فرْق. وسيكون فقط رضا الله، كاشفا عما هو خير، وسيكون عدمُ رضاه فقط كاشفاً عما هو شر.

ومَرْجع هذا القول، إلى أنّ ما نُدركه، هو أنّ الله لا يأمر إلَّا بما هو حسَن بِذاته، لأنه

كامل وغنيّ، وأمّا إدراكُنا لأفراد ومصاديق الحسْن، فهذا ما لا نَمْلكه؛ وبالتالي فنحْن نحكُم بأنّ فِعل التشريع المتعلق بما هو حسَن، هو بذاته فعلٌ حسَنٌ؛ وبالتالي نحْن نَعرف مِصْداقاً من مصاديق ما هو حسَن بِذاته، كما أنَّنا نعْلم أنّ بَيان الله لما هو حسَن، يجِب أنْ يكون مُطابقاً لما هو حسَنٌ بذاته، لأنَّ عدم مطابقة بَيانِه، يعني كذبَه؛ وبالتالي فلَوْ لم نكُنْ نُدرك أنّ تشريع الحسَنِ بذاته، حسنٌ بذاته، وأنّ صِدْق بَيانِ التشريعِ حسَنٌ بِذاته؛ فهذا يعني أنّ الحكْم بِكوْن تشريع الله وبَيانِه هو بيانٌ لما هو حسن بذاته، سيكون حُكْما مُمْتنعاً؛ وبالتالي ستبطل أصْل الدعوى. ولكنَّ كوْنَنا نَحْكُم بذلك، يُناقض دعوى أننا لا نعْلم ما هو حسَنٌ بِذاته، ولا أيّ مِصْداق من مصاديقه؛ وبالتالي تكوْن دعوى انحصارِ معرفةِ ما هو حسَنٌ بِذاته، من خِلال تشريع الله، دعوىً مُتناقضة، والتناقضً محالٌ ذاتا، فالدعوى غيرُ صادقةٍ بالضرورة.

ولا يمْكِن الاقتصار على أننا نُدرك من المصاديق فقط، ما يَتوقف عليه الحكْم بأنّ التشريع يجِب أنْ يكوْن لِما هو حَسَنٌ بِذاته؛ لأنَّ إدراكنا لهذه المصاديق، يَسْتتْبع إدراكنا لِلوازمها الضروريَّة، ولِمناط حُسْنها؛ وبالتالي ينْسحب الأمرُ على إدراك حسْن الإرشاد والهداية، وقبْح الإضلال والغواية، وحسن العدْل، وقبْح الظُّلم، وحسْن العوْن وقبْح الإضرار، وحسْن الإحسان، وقبْح الإهمال، وهلما جرا من المصاديق التي تَتَّحدُ معها مناطا، وتَسْتلزمها صِدقا، وكذِبا؛ وبالتالي يكوْن الحكْم بالاقتصار، حكْما مُتناقضاً؛ وبالتالي تَبْقى الدعوى على حالها، من ضرورة عدم صدْقها.

وبالجملة، إنَّ كلا الفرْضينُ متناقضان؛ وبالتالي تكوْن دعوى كوْن الله مصْدرا للقيَم، دعوىً مُمْتنعةَ الصِّدق، أمّا ما هو الحقُّ، فسيأتي فيما بعد ما يدل عليه.

دور التشريع الإلهي

إنّ تحديدَ ماهيةَ التشريع الإلهي، ودوره وغايَته، يَتوقَّف على ملاحظة طَرفين: الأول هو خصوصيَّة الذات الإلهية، والثاني هو خصوصيَّة الذات الإنسانيَّة؛ إذ كل فعلٍ مرتبطٍ بموضوعٍ ومحَلٍّ، فإنَّه يَتْبع خصوصيَّة فاعله، وخصوصيَّة موضوعه ومحَله القابِل له، وذلك بمقتضى قاعدتي السِّنْخية والقابلية، وفيما يلي بيان ذلك:

أمّا خصوصيَّة الذات الإلهية، فإنَّ ما نَعْلمه بالضرورة، أنّ الذات الإلهية كاملةٌ، لا يعتريها نقصٌ، أو حاجةٌ؛ ومقتضى هذا المعْلوم، أنّ فِعله عز وجل، لا بدَّ أنْ يكوْن مُتعلِّقا بأكْمل ما يمْكن أنْ يكوْن، وفَرْض نُقصان الفعْل عنْ الحدِّ القابل له، خلفُ قانون السِّنْخية. وفرْضُ زيادته، فرضٌ لما هو مُمْتنع بالذات، والممْتنع بالذات ليس بشيء؛ وبالتالي فأيُّ فرْضٍ لخلاف ما كان عنه عز وجل، سيكوْن إمّا فرْضا مُناقِضا لخصوصيَّة الفاعل، وإمّا فرْضا مُناقِضا لخصوصيَّة فِعْله، وكلاهما محُال. وحُكْمُنا هذا، ناشئٌ منَ العلْم الضروري بالكمال المطلق، وهو كافٍ للحُكْم بذلك، وإنْ جَهِلنا تفاصيل فِعْله، وخصوصيَّاته.

وبالجملة إن الكمال المطلق للباري عز وجل، وبراءة ساحته عن أيِّ نقصٍ، لا تتنافى مع كون فعله جلَّ وعلا على نحو مخصوص، بل تقتضي ذلك؛ لأنَّ الفعل الذي نتكلم عنه، هو فعل الكامل، ومقتضى مناسبة فعله لذاته، أنْ يكون فعله أكمل ما يمكن. وبنفْس المناط الذي حكم به العقْل، بأنَّ مبدأ كل شيءٍ بريءٌ من أيِّ نقصٍ، ولأجل كماله المطلق كان وجوده بذاته لذاته؛ فإنَّه يحكُم أيضاً، بأنّ فعله عزّ وجلّ ليس إلّا ما هو كمال، وأمره وتشريعه ليس إلّا لما هو كمال وخير. ولو لم يكن للكمال والخير تقرراً في نفسه بمعزل عن جعل جاعل واختراع مخترع لما أمكن الحكم بأن الله كامل، وأن فعله كمال وخير.

ثم إن الحكم بأن الله لا يفعل إلّا الخير، ولا يأمر إلّا بالصلاح، هو في حقيقته حكاية عمّا يكون عليه فعل الله، لا حكْمٌ وإلزامٌ على الله، وكذلك الحال فيما هو مُتناقضٌ مما يمتنع أن يكون متعلَّقا لفعل الله؛ لأنَّ المتناقض ليس شيئا، ولا ذات له، ولو تقديراً، وحكْمُنا بأنّ الله لا يفعل ما هو متناقض، هو في الحقيقة حكاية عن: كيف يفعل الله؟ وأنه يفعل ما ليس متناقضاً؛ فإنَّ علْمنا بأنّ المتناقض يأبى التذوّت، ولا تقرُّر له، ولو تقديراً، أوجب حكمنا أن الله لا يتعلق به فعله، لأنه ليس هناك ما يقال له (هو) في أفق التقدير والتصوّر العقْليين، حتى تتعلَّق به القدرة، وإنْ أمْكن التخيُّل الساذج لألفاظٍ أو صور خيالية، مع كونها مُمْتنعة ذاتاً، إلّا أنّ إمكان التخيُّل لا يعني الإمكان الذاتي للمتخيَّل؛ وقد أوضحت ذلك في القانون العقلي للسلوك، وسيأتي ما يتعلَّق به حين مناقشة آراء وليم جيمس؛ وعليْه، فعدمُ تعلُّق القدرة والفعل

الإلهيين به، إنَّما هو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لا من باب السلْب عن الموضوع، ولا من باب حمْل السلب.

أما الذات الإنسانيَّة، فهي ذاتٌ محتاجة في حفظ كمالاتها، وفي استكمال حاجاتها، إلى السلوك الاختياري، أيْ السلوك عن إدراك مروًّىً، فهي ليست تملك خاصِّية الحركة الإراديَّة فقط، بل تملك خاصِّية الحركة الاختيارية أيضاً؛ وذلك لكونها مالكةً للتَّعقل الذي يخوّلها: التجريد، والتمييز، والحكم؛ وبالتالي الإدراك الكُلِّي لمعاني بيّنةِ الحيْثيات، ولقضايا بينة الصدق، والإدراك الكُلِّي لمعاييْر التفكير الكفيل بصدق إدراكها؛ وبالتالي التمكن من التفكير للوصول الحقيقي إلى ما يمكن إدراكه، أو التوقف عندما تُفْقد شروط الحكم، والتَّمكُّن من التحديد لما يَصْلح أنْ تتحرّك لفعله، أو التحلي به، فيما أمكن لها إدراكه، كما بيَّنت ذلك في كتابيَّ: نهج العقْل والقانون العقلي للسلوك.

إلا أن تفعيل هذه القوة، سواء في المقام النظري، أم في المقام العملي، ليس مما يقوم به كل إنسان، بل يتفاوت البشر في مقدار تفعيلهم لها، وتتعدد المعوِّقات التي تقف مانعا أمام تفعيلها، إذ إن تفعيلها؛ يتوقف على العلم بضوابطها، وعدم الانسياق وراء الأحكام المتسرعة والمشهورة، وعدم المتابعة التِّلقائيّة للانفعالات والمشاعر، وعدم وجود الصوارف الضروريَّة؛ نتيجة الانشغال بتلبية الحاجات المعيشية، أو الانهماك بالجري وراء الرغبات واللذات، ولذلك يحْتاج أغلب الناس إلى التَّنبُّه لِتعلُّم التفكير السليم، وإلى التوجيه والإرشاد، والمثابرة والتدريب.

وقلائل هم الذين يمتلكون المواهب الخاصة التي تخولهم معرفة التفكير الموضوعي بلا معلّم، أو الذين يملكون الهمة والعزم لتفعيل القوى الإدراكيَّة واكتشاف المجهول، رغم ما يتطلبه من عناء، وهذا أمر تخبرنا به المشاهدات القطعية التاريخية والمعاصرة، فإنَّ تأسيس العلوم لم يكن إلَّا على يد فئة خاصة عبر التاريخ وإلى اليوم. فالمخترعون والمكتشفون، وأصحاب العلوم، لم يكونوا عموم الناس، بل خصوص من امتلك المؤهلات والمحفزات الداخلية، وساعدته الظروف المحيطة. وليست المواهب والمؤهلات على وتيرة واحدة، بل تتنوع بتنوع حاجات المجتمع

الإنساني، ولذلك كان أصحابها موزَّعون في إنجازاتهم، على عدد الحاجات التي يلتفت إليها المجتمع البشري، وتبعاً لأنواع المعاناة التي يتعرض لها، وتتطلب حلولاً. فكان الناهضون بأعباء هذه المهمات، هم أولئك الذين امتلكوا المؤهِّلات الخاصة لاكتشاف حلٍّ بعينه، وناسبتهم الظروف للقيام بذلك.

وأما بقية الناس، سواء من يمتلكون المواهب ولكن يفتقدون العزم والمحفِّز، أو أولئك الذين يتطلب منهم الإنجاز للحل جهداً بالغاً، ووقتا أطول، أو أولئك الذين شغلتهم ضروراتهم المعيشية، أو أهواءهم ورغباتهم العادية، أو أولئك الذين يضعفون عن تقديم شيء فيها، كان كل هؤلاء، مجرد مستفيدين مما ينجزه أولئك الناشطون، أو مطبقين وعاملين تحت أيديهم، وذلك شريطة أنْ يشعروا بأهمية وجدوى ما تم تأسيسه من علوم، أو اكتشافه من خفايا، أو اختراعه من آليات، وشريطة أنْ لا يكون ما يقدمه أولئك متنافياً مع ما أنسوا به، وارتبطوا معه، واعتادوا عليه ، فهالهم التخلي عنه والانتقال إلى الجديد، أو لم يكن متنافياً مع ما يستسهلون فعله، ويلتذون بممارسته، وإلا فإنَّ موقفهم سيكون بين: تجاهلٍ تام، أو تملْمل في التفاعل، أو رفضٍ وشجبٍ، أو مناهضةٍ ومدافعةٍ.

ولذلك كان موقف عموم المجتمع من الإنجازات التي يقدمها أصحابها، مختلفاً باختلاف طبيعة ما يتم إنجازه من حيث مدى وضوح علاقته بما يحتاج المجتمع والناس له، وباختلاف الوعي والفهم لأهميته وتأثيره، وباختلاف علاقته بأهواء ورغبات المتحكمين المدبرين لشؤون المجتمعات، ولذلك كانت الإنجازات المتعلقة بالحاجات الضروريَّة، وطرق تحقيق المرغوبات والمشتهيات، تلقى الترحيب والتشجيع والمكافأة، ويسرع انتشارها، وعموم فائدتها، بل تكوْن مدعاة لتجميع الجهود وبذل الطاقات لتطويرها، بعد أنْ تم الالتفات إلى أهميتها، فتصير دخيلةً في تغيير طابع المجتمع من جهتها، سواء على المستوى العلمي، أو الزراعي، أو الصناعي، أو التجاري، أو الحرفي، أو الفني، أو الحربي وغير ذلك، وبالتالي انتقال المجتمع من مرحلة ما قبلها إلى مرحلة ما بعدها، في خط تصاعدي، تطوري.

أما باقي الإنجازات التي لا يكون لها ذلك الوضوح في إيجابيّتها، وفي التناسب مع حاجات المجتمع، والمدبرين لأمره، أو لا يكون تطبيقها وتفعيلها سهلا، أو لا يكون هناك سبيل لإدراكها والوعي بأهميتها إلّا لمن تأهل لبحثها وفهمها، أو لا يكون تطبيقها متناسبا مع الرغبات والشهوات التي يتطلع إليها عموم الناس من منطلق انفعالاتهم التِّلقائيّة، أو تكوْن متنافية مع ما ارتبطوا به وأنسوه ومالوا إليه، أو متنافية مع طموحات ومخططات القائمين على سياسة المجتمع والناس، فإنَّها متى كانت في مواجهة أي من هذه العوائق، فإنَّ نصيبها من الشيوع بين الناس سيكون ضئيلاً جداً، ومحدوداً بمن لم تكتنف أفهامهم أو نفوسهم تلك الموانع، وسيكون حال ما هو واضح الأهمية والتأثير الإيجابي وقد مانعته الرغبات والشهوات، هو الإقرار به فقط، ولكن مع ضيق دائرة تطبيقه ما لم يعضدها التَّروِيج والتعليم والتأهيل.

وإذا ما استحضرنا ما تم تأصيله في القانون العقلي للسلوك حول معيار تحقيق التكامل الإنساني، وأنه منوط بتحقيق ملكة الروية العقلية وصيرورة الملكات الأخلاقية متناسبة معها وبذلك تصير فضائل،وأن أكمل الكمالات هو ملكة الرَّويَّة العقْليَّة بقسميها النظري والعملي، وتنبهنا إلى أنَّ الرَّويَّة العقْليَّة كما أنَّها الأمر الكامن وراء كل الإنجازات التي يمكن للإنسان أنْ يحققها في تلبية الحاجات المختلفة للفرد والمجتمع، فإنَّها أيضاً الأمر الكامن وراء ضمان التناسب والتوازن بين الكمالات، بحفظ عدم طغيان بعضها على بعض، وبحفظ سلامة الممارسة والاستفادة من تلك الإنجازات بالنحو المتناسب مع الكمالات الإنسانيَّة على اختلافها. فإذا ما ستحضرنا كل ذلك، والتفتنا إليه؛ فسندرك أنه وبدون عموم تحكيم هذه الرَّويَّة العقْليَّة في السلوك الإنساني، أفراداً ومجتمعات، فإنَّ التكامل والتطور من جهة الحاجات الضروريَّة والشهوية وتلك التابعة للرغبات والأهواء، لن يكون مضمون التحقق بالنحو الصحيح، ولا مضمون التناسب مع الكمالات الأخرى المرتبطة بطبيعة التعايش البشري، بل تكوْن مدعاة لطغيان واستبداد وترْجيح المرجوحات، وانخداعنا في تشْخيص الكمالات.

فطالما أن الرَّويَّة العقْليَّة هي جوهر كل الفضائل الخلقية، وبالتالي هي أساس تحقيق التكامل في السلوك الفردي، وفي التعايش البشري، والعلاقات الإنسانيَّة؛ فمن الواضح عندئذٍ أن غيابها

عن التطبيق والشيوع بين الأفراد سيكون مؤديا إلى غيابها عن السلوك العام للمجتمع البشري، وبالتالي سيسود التقاتل والخداع والطغيان.

وبالجملة إن أي تطور في تحقيق الحاجات البشرية، إنما يكون من خلال تطبيق خاص للروية العقْليَّة في موارد الحاجات الضروريَّة، تلبية لإلحاحها، أو تطلعا للخلاص من المحن والمعاناة، أو نزوعاً وراء الرغبات والشهوات، ولن يكون المجتمع البشري سالكا سبيل التكامل الحقيقي والمتناسق، والمضمون استمراره وتطوره، إلَّا من خلال تعميم الرَّويَّة العقْليَّة لتشمل السلوك الفردي، بالتنظيم لسلوكه، سواء مشاعره وانفعالاته، أو سبل تحقيق حاجاته.

إلا أنّ تحقيق هذه الرَّويَّة بهذا النحو، أمر يواجه ممانعة على صعيدين: الأول إدراكي نتيجة الجهل، والغفلة، أو التنظير المناوئ ممن قصر عن فهم حقيقتها، وتفهم مناشئ الحكم بها، والثاني عملي، نتيجة التنافي مع الخصائص الطبعية والعادات والمشهورات والمقبولات المستحكمة، أو نتيجة التنافي مع تطلعات وطموحات المتحكمين برقاب الناس بالقهر أو بالمال. وبالتالي فإنَّ العلم الباحث عنه سيبقى خاصاً بالفئة التي تأهَّلت لفهمه وتحررت من موانعه، وسيبقى تطبيقه محصوراً فيها، دون أنْ يصير سمةً عامة للمجتمع الإنساني على شاكلة العلوم والإنجازات التي تكوْن إيجابيتها بينة، أو سهلة التطبيق.

ومن هنا كان المجتمع البشري أحوج ما يكون إلى ما يقوده إلى تقبلها أولاً، ثم تفعيلها وتطبيقها ثانياً، تمهيداً لتفهُّمها التدريجي بنحْوٍ يصير السلوك طبْقاً لها نابعًا من الاختيار الإنسانيّ العاقل، وبذلك يكون الفرد والمجتمع سائرَيْن نحو التكامل الحقيقي، ويكون التحقيق لسائر الكمالات والإنجازات بالنحو المتناسب مع عموم الخصائص الإنسانيَّة. وإنَّما قدمت التقبُّل لها والتطبيق على التفهم لمكان أن تفهمها يواجه تلك الموانع التي تقدم ذكرها، ولذلك كانت الحاجة إلى اعتماد طريق آخر لتوجيه الناس نحوها، وتحفيزهم على تطبيقها، وذلك من خلال ربطها بما يكون له موطن اهتمام لديهم، ومن خلال التنبيه على عظيم آثارها، وخطورة إهمالها، فيرتبط التحفيز عليها بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد، ويكون هذا سبيلا عاضدا

للروية العقْليَّة، ومهيِّئاً للنفوس كي تترقى بالتعلم والتفهم لأسس التَّرَوِّي والتعقل، وبالتالي تحصيل الكمال الإنساني الخاص المتمثل بها.

ومن هنا فإنَّ المجتمع الإنساني بحاجة إلى أنْ يتم اعتماد هذا السبيل معه، ولكن تحقيقه لن يكون متيسِّراً من خلال تلك الثلَّة التي تعقل تلك الأسس-أعني الحكماء والفلاسفة البرهانيين-وذلك لسببين: الأول، هو انعدام تأثيرها وسلطاتها؛ إذ إن الرَّوِيَّة العقْليَّة تخالف بوضوح كلّاً من الرغبات والانفعالات التِّلقائيّة، وتتعارض مع الأطماع والمشاريع السلطوية، كما أن إدراكها وفهمها على حقيقتها ليس مما يتيسر لعموم الناس بسهولة. والثاني، توقف الإدراك لعموم ما تقضي به الرَّوِيَّة العقْليَّة في كافة الموضوعات والمجالات على تطبيق طريقة فحصها فيها، ومراعاة الظروف والأحوال التي تتدخل في آثارها وموضوعيتها، وهذا ما لا يتيسر ببساطة، بل محكوم في موارد عديدة بل كثيرة بعامل الزمن والتجريب للكشف عن خصائص وخواص الأشياء ولوازمها حتى تكون موضوعاً لممارسة الروية العقلية فيها، كما بينت ذلك في بحث الملكات المهاريَّة في القانون العقلي للسلوك.

ومن هنا، وبعد التعرف على خصوصيَّة الذات الإنسانيَّة، ومن قبلها على الخصوصيَّة التي تعنينا في المقام حول الذات الإلهية، فعند ذلك يمكننا أنْ نتبين أنه: وكما كان الكمال الإلهي موجباً لإبداع وتكوين كل الذوات الناقصة المستكملة، والتي احتاجت إليه في أنْ تتذوت وتصير به هي ما هي، وكما كانت ذات الإنسان وخصوصيَّة ذاته أنه ذلك القسط الكمالي الذي يملك قوة التعقل، والسلوك الاختياري، وكما كان تحقيق التكامل الإنساني مرتبطاً بالضرورة بتفعيل قوة التعقل والتروي في عموم مسالكه الإدراكيَّة والعملية، فكذلك كان له ارتباط جوهري بأن يُعضد كيْفاً وكمّاً من خلال إيجاد الموجّهين والمربين والمبشرين والمنذرين، الذين يستمدون سلطتهم التوجيهية من سلطة البارئ التكوينيَّة، ليقوموا بتوجيه الناس إلى مبدئهم، وترهيبهم وترغيبهم بمنتهاهم، وتعليمهم سبيل السلوك فيما بينهما؛ حتى يكون لهم التكامل الإنساني.

ولكن توجيههم وإنذارهم وتعليمهم سيكون بالنحو الذي يتناسب وقابليات فهم الناس، طالما أنَّ قابلياتهم لتفعيل التعقُّل والتروِّي فيهم، متفاوتة من جهة هِمَمِهم، وظروفهم، وقدراتهم، والتي هي كلها لوازم ضروريَّة لكيْفيَّة التكون في عالمٍ مكوَّنٍ من ذوات متنوعةٍ مستكملةٍ تقبل بحسب خصوصيَّات ذواتها أنْ تتعرض للممانعات والتصادمات والتزاحمات.

وهذه العملية كلها ستكون تدريجية، تمهيداً لأنَّ يصل الحال بالذوات الإنسانيَّة إلى أنْ يعقلوا عن بارئهم بعقولهم، وينالوا تفعيل قوة التعقُّل والرويَّة، وعند ذلك يكون المجتمع البشري قد انتقل من مرحلة الخضوع لسيطرة الطريقة الانفعالية والتِّلقائيّة، والتبعية السلسة للأهواء والرغبات، والاندفاع من منطلق المشاعر والأحاسيس الساذجة-سواء في متابعة شهواتهم أو في تدينهم بتعاليم بارئهم-إلى مرحلة الرشد العقْلي، والروية العقْليَّة الجامعة لأفرادهم وأحوالهم، والمنبسطة على كافة شؤونهم.

إلا أن الانتقال إلى هذه الحال لن يكون قابلاً للتحقق إلَّا باختيارهم، لأنَّه كمالهم الإنساني متقوِّمٌ به، إذ كمالهم بما هم ذوات إنسانية، منوط بالضرورة بأن يكون عن التعقُّل والتروِّي، وهذا ما لا يكون بالفرض والإجبار، ولا بالقهر والترهيب، وإنَّما بالتمهيد وإيجاد العناصر الخارجية المؤاتية كالتوجيه والإرشاد والتحفيز والتنفير، لتنضاف إلى العنصر الداخلي الجوهري وهو قوة التعقُّل والروية، ليكون فيما بعد على الإنسان أنْ ينتقل إلى مرحلة التفعيل الشامل للتعقل، وهي مرحلة الرشد، ومرحلة التكامل البشري.

وبالجملة وتلخيصا وتعميقا لما مر أقول: إن للتكامل الإنساني جهتين من الكمال:

الأولى: وتتمثل بكمال خصوصيَّتين من خصائصنا، وهما: أولاً، كمال قوة الإدراك من خلال صيرورتها متأهلة بالطريقة الصحيحة الموصلة إلى الأحكام الكلِّيَّة في العلوم والأحكام الجزئيَّة في السلوك. وثانياً، كمال الخاصية النزوعية من خلال صيرورتها متكيِّفة بالملكات الأخلاقية المتناسقة في تحفيزها مع الكمال الحقيقي والمتوازن لذواتنا.

الثانية: وتتمثل بالكمالات التي هي نتائج وآثار تحكيم وتفعيل تلكما القوتين، وهذه النتائج على نوعين:

الأول: نتائج كمال قوة الإدراك وهي حصول المعارف الكلِّيَّة الصحيحة، وتعين مصاديق الكمال تعينا حقيقيا، ومعرفة واكتشاف واختراع الآليات والطرق والوسائل لتحقيق الحاجات وحفظها.

والثاني: نتائج كمال الخاصية النزوعية هو سلاسة اختيار الأفعال المؤدية إلى النتائج الكمالية بالنحو الصحيح، واستخدام الآليات والوسائل من اكتشافات واختراعات وصناعات، استخداماً متناسبا مع التكامل الإنساني الحقيقي.

وعليه فإنَّ تحقيق الجهة الأولى هو الذي من شأنه أن يقود إلى الثانية، ولكن يمكن للثانية أنْ تتحقق بالحد الأدنى من خلال التلقين والتقليد في التطبيق (وذلك تمهيدا لبلوغ مرحلة الرشد العقلي تدريجيا)، بعد أنْ تؤخذ ممن حصلها من خلال امتلاك الجهة الأولى. إلَّا أن الجهة الأولى هي التي تؤمِّن الثانية بالنحو الصحيح والتام والمنبسط على جميع مظاهر الحياة الإنسانية، وهي التي بها يتم الكمال الإنساني، وهي التي من شأنها أنْ تحفظ بالذات: استقامة التطبيق والسلوك في الأفعال والتروك. ولكنْ بما أنَّ تحصيلها إنَّما يتم بالاكتساب والاختيار، لا بالتلقين والتقليد؛ فلذلك يتوقف على أنْ يمتلك الإنسان الأهلية والهمَّة والظروف الملائمة، وهذا ما لا يكون بدوا لأكثر الناس؛ ولذلك احتاجوا إلى من يلقنهم ويوجههم، تحصيلا لكمالات الجهة الثانية، ولكن تحقيقها لا يكون ممكناً بالنحو التام والشامل، ما لم يترقى الإنسان الفرد إلى تحصيل الجهة الأولى رويداً رويداً. فالكمال الإنساني لا يقتصر على الجهة الثانية بل قِوامه أيضا بالأولى التي يكون ترتب الثانية عليها بنحْوٍ طبيعي وبالذات، بخلاف ما إذا أخذت الكمالات الجهة الثانية بالتلقين والتقليد، فإنَّ تحقيق ما يتنافى منها مع الانفعالات والرغبات والنفورات التِلقائيّة؛ يحتاج إلى إيجاد محفزٍّ عرضي أجنبي عن الداعي الجوهري لتحقيقها. ولكنَّ القصور في القابلية البشرية: يحتِّم الاقتصار على ذلك الداعي العرَضي،

وعلى خصوص كمالات الجهة الثانية تمهيداً لتحقق عملية الرقي والتطور في السلوك الإنسانيّ: الفردي، ومن ثم الاجتماعي.

ومضافاً إلى ذلك: فإنَّ الوصول إلى معرفة كمالات الجهة الثانية، من خلال تفعيل الجهة الأولى، يحتاج بحسب طبيعة المعرفة، والظروف التي تكتنف عملية تفعيلها، إلى زمان طويل، مما يجعل المجتمع البشري عرضة للجهل بسبيل استكماله من الجهة الثانية، كما أنَّ القبول والإقرار بالنتائج، مخصوص بمن كان خلوا من الموانع التي سبق ذكرها؛ وعليه، ولأجل ذلك كله، كان مقتضى كمال مبدأ الكل، الغني الكامل، أنْ يقوم بإيجاد التوجيه والتعليم المتناسب وأحوالهم وقابلياتهم، وهذا ما نعبر عنه بالتشريع الإلهي أو الملة الإلهية، أو الناموس الإلهي.

ولكن، ورغم كل ذلك: فإن فعليَّة تأثيره تبقى على عهدة الاختيار الإنساني، سواء في مرحلة الاتباع والتقليد، أو في المرحلة اللاحقة وهي مرحلة الترقي لامتلاك كمالات الجهة الأولى، وإتقان تطبيق كمالات الجهة الثانية. وإنَّما كان على عهدة اختيارهم لأنَّ قِوام الإنسان في كونه ذو قوة اختيار، ولا يتحقق كماله الحقيقي إلَّا من خلال تفعيلها طالما أنه قابل لها. وبما أن فعلية تأثير التشريع تعتمد على كيفية الاختيار الإنساني، فإذا للعقل دخالة في تحديد صواب ذلك الاختيار ومطابقته لذلك التشريع، وخدمته لأغراضه التي هي أغراض للعقل نفسه بالضرورة.

وبعد كل هذا، فطالما أنَّ الأخذ بالتشريع يبقى اختيارياً، كما أنَّ الفهم لذلك التشريع يستند إلى آليات الفهم والحكم التي يمتلكها الإنسان، فإنَّ هذا التشريع يحتاج في فهمه الصحيح إلى أنْ يتم من خلال الآليات الصحيحة التي يعتمدها العقْل في الحكم، كما يحتاج تطبيقها إلى تحكيم التشريع على الاعتقادات والانفعالات التِلقائيّة، وبالتالي يحتاج الفهم لها إلى تطبيق الرُّويَّة العقْليَّة النظرية، كما يحتاج العمل بها إلى تحكيم الرُّويَّة العقْليَّة العملية. وهذا ما يفرض أيضاً أن تكوْن عملية الفهم لذلك التشريع، ليست شائعة بين العموم الناس، بل ستختص بمن توفرت فيهم الأهلية لذلك.

إلَّا أنّ من يتصدى لذلك-وكما هو الحال في أي مجال علمي، أو عملي-لا يكون دائما ممتلكا للأهلية والجدارة، والروية العقْليَّة والعدالة النزوعية؛ وهذا ما يؤدي إلى أن تنشأ مشكلة أخرى، تنضاف إلى المشكلة الأولى، ولكن منشأ هذه المشكلة هو الإنسان نفْسه أيضاً، حيث يَستخدم الشرع الإلهي مطية لأهوائه، كما يستخدم الإنجازات البشرية مطية لأطماعه ورغباته، وبالتالي تبقى المشكلة الأساس، في جعل الرَّويَّة العقْليَّة أساساً في تلقي التشريع الإلهي، وهذا ما يفرض بالضرورة أن يكون الخطاب الشرعي مؤكداً ومنبهاً ومرشداً فيما يؤكد وينبه ويرشد إليه، على أهمية الرَّويَّة العقْليَّة وتحكيم العقْل، وجعل العقْل أساسا في الانتماء والاتباع للشرع الإلهي.

العلاقة بين الشرع والعقْل

طالما أنَّ الكمالات صفات وليست أفعالا، وإنَّما الأفعال محققات كمال أو لوازمها أو مستلزمات للنقص أو لوازمها؛ وطالما أن محل هذه الكمالات هو الذات الإنسانيَّة المعنية بالتشريع؛ فبالتالي فإنَّ كمالية الأفعال الإنسانيَّة للإنسان، ليست بالضرورة أن تكوْن كمالاً على الإطلاق، بحيث تشمل غير الإنسان، أو تشمل الإنسان في جميع الظروف والأحوال، بل إن كمالية أفعال معينة في ظرف ما، لا تعني كماليتها في جميع الظروف فضلا عن كونها كمالاً لغير الإنسان؛ لأنَّ اتصاف الفعل بأنه موجب لكمال ما، يتبع خصوصيَّة محل أثره، وهو الذات المفروض استكمالها به.

فالعلم مثلاً كمالٌ للذات العاقلة، إلَّا أنَّ فعل التعليم لا يعد تكميلاً بنحْوٍ مطلق، بل يتوقف على لحاظ موطن أثره، وهو الذات العاقلة القابلة، فلو أتيت بطفل صغيرٍ لتعلمه أياً من العلوم الدقيقة، فلن يكون الفعل موجباً للكمال، وبالتالي لا يوصف بالخيرية لأنَّ فيه عبثاً، ولا يحقق ما هو كمال في نفسه؛ وبالتالي إنَّ اتصاف الأفعال بالكمال والنقص أو بالحسن والقبح أو بالحرمة والوجوب لن يكون لذاتها، بل إما تبعاً لما يتحقق بها، أو تبعا لما تنشأ عنه من كمالات تستبعها. وقد يكون بين أفعال معينة، وموضوعات بعيْنها استلزام لتحقق أثر ما على الإطلاق، بأن يكون كمالاً أو نقصاً، فيكتسب الفعل صفة الكمال أو النقص أو الحسن

أو القبح أو الحرمة أو الوجوب على الإطلاق. وقد لا يكون كذلك، إذ إنَّ التغير والتبدل في الأحوال والعوارض الذي هو سمة عالم الطبيعة، يوجب أن يكون التشريع مميزاً بين هذين النحوين؛ وبالتالي لن يكتسب صفة الإطلاق والأبدية لوصفي الوجوب والحرمة، إلَّا ما كان ملازماً من الأفعال لتحقق مناط الاتصاف بهما، أما ما عدا ذلك من الأفعال، فسيكون متغيراً اتصافها تبعا لتغير مواطن آثارها.

ومن هنا، فإنَّ نفْس وجود التشريع الإلهي، في نفْسه، لن يكون كافياً لتنظيم الفعل الإنساني، وإيصاله إلى كماله، بل إن ترتب الغرض منه، يحتاج إلى أن ينضم إليه امتلاك الطريق إلى الفهم الصحيح، والتطبيق الصحيح ، أي يحتاج معه إلى امتلاك القوة التي تخول الإنسان التمييز بين ما هو كمال بالذات، وما هو كمال بالعرَض، وتخوله القدرة على إدراك ما هو كمال في نفْسه، وما هو حكم للشارع على الحقيقة وما هو حكم بالعرَض، وما هو مقصود بالذات وما هو مقصود بالعرَض، فيكون عالما بعموم مقاصده، وخصائصه العامة، وراعيا لها، عارفا بمعاييْر الحكم التي يجب أن تكوْن متبعة بالضرورة، وليس ذلك إلَّا العقْل البرهاني المتمثل بتطبيق الرَّويَّة العقْليَّة النظرية والعملية؛ وبالتالي فإنَّ التشريع الإلهي المنظم للفعل الإنساني، يتكاتف مع العقْل البرهاني في تحقيق ما هو سبيل التكامل الإنساني؛ وعليه ففرض التنافي والمنازعة بينهما، فرض متناقض، وإنَّما يقال ويدعى باللفظ فقط، دون تعقل معناه.

بل لو تعقل التشريع الإلهي على حقيقته، وما يحتاج إليه مقام الفهم وما يتطلبه مقام التطبيق، ولو تعقل معنى العقْل البرهاني كما هو في نفسه أي حقيقة الرَّويَّة العقْليَّة بقسميها، كيف تميز؟ وكيف تحكم؟ وكيف تشخص؟ فعند ذلك سيمتنع فرض التنافي، لامتناع الجمع بين النقيضين إلَّا باللفظ.

وبالتالي وبعد كل هذا يصير من الواضح أنَّ الكلام حول العلاقة بين الشرع الإلهي والعقْل هو في الحقيقة يأتي بالدرجة الأولى بسبب ضعف الفهم لحقيقة كل منهما، فلا الشرع المستقل عن العقْل هو شرع إلهي، ولا العقْل المناهض للشرع الإلهي هو عقل برهاني، بل كل منهما

سيكون نسيج أهواء انفعالية وأحكام تلقائية ساذجة يسميها هذا بأنها شرع، ويسميها ذاك بأنها عقل، وكل منهما على طرف النقيض مع الشرع الإلهي والعقْل البرهاني، الذي هو العقْل الصرف، المتمثل بالروية العقْليَّة بقسميها النظري والعملي، والتي لم يكن الشرع الإلهي ليكون، إلَّا لأجل المعاضدة والمساندة والتتميم. ولكنَّ الذي أصاب التعامل مع العقْل من محن، هو عينه الذي أصاب التعامل مع الشرع، وذلك أن مصدر المحنة واحد وهو الإنسان نفْسه، وسبيل الخلاص بيده هو، بالانتقال من مسرح الانفعال والسذاجة إلى ميدان الرشد والحصافة.

هذا بالنسبة إلى العلاقة بين الشرع الإلهي والعقْل، وقد اقتصرت على ذكر ما مر دون الدخول في تفاصيل كثيرة، وذلك لأنَّ الكلام عن ذلك بالتفصيل والتشريح سيكون على عهدة بحث آخر يتولى الكلام حول الله وفِعْلَيْه التكويني والتشريعي.

مناط الالتزام بالشرع الإلهي

يَلزمُ، وبعد كل ما تقدم، أنْ أتكلَّم على مناط الالتزام بالشرع الإلهي، أو مناط التديُّن بالدين الإلهي، ولعل ما تقدَّم كفيل، بل صريح بإيضاحه، ولكننا فيما يلي، سنتعرَّض إلى ما قيْل من قِبَلِ منْ نَظَّر في المسألة، وتكلَّم فيها؛ ولذلك سنعْرض الدعاوى المقدّمة، مجرَّدة عن نِسبتها لأصحابها؛ وذلك لأجل شهرتها، ولكون المقصود بالأصالة هو بيان المطلب العلمي، وليس تخطئة أو تصويب القائلين بها إلَّا بالعرَض، وهذا أمر ينسحب على جميع المسائل التي تعرضت لها في هذا الكتاب، وإنَّما تعرضت إلى بعض دون بعض بالتصريح؛ لمكان عدم شهرة آراء من ذكرتهم، أو لعدم الموافقة على نسبة ما اشتهر عنهم إليهم، بعد المراجعة في المصادر الأصْلية لأقوال أصحابها.

ويلزمنا ابتداءً، أن نتذكَّر أنّ أصْل الإلزام بالالتزام بالشرع الإلهي، يحتاج إلى العقْل البرهاني؛ لأنَّ التشريع غير كاف لإلزام الإنسان بالإلتزام به؛ لأنَّ الفعل الإنساني إما أن يكون بالاختيار، وإما بالقسر، والقسر لا يقوم الشارع به بما هو شارع؛ فيبقى الاختيار، وهو يتحقق بتعيينْ متعلق الإرادة من خلال إدراك مِصْداقيته للغاية الكلِّيَّة المنزوع نحوها تكويناً، وبالتالي تنعقد

الإرادة على تحقيقه. وليس الإلزام إلّا حكما إنشائياً يحاكي النزوع العام التكويني؛ وبالتالي يتوقف الإلزام بالعمل والسلوك على إدراك مِصْداقيته للغاية الكلِّيَّة وهي الكمال؛ وهذا يعني أنه لابد أن يكون ما يدْركه العقْل من التشريع الإلهي، مشتملاً على المناط الذي يقف وراء انعقاد الإرادة الإنسانيَّة عليه، والإلزام الإنساني به. وعليه فإنَّ صيرورة العمل على وفق التشريع الإلهي صالحاً لتعلق الإرادة به بنظر العقْل؛ يتوقف على أن يكون العقْل مدركا لكون التشريع الإلهي والتطبيق له مؤدياً إلى تحقيق التكامل الإنساني، وبالتالي إذا ما أدرك ذلك كان العلم بمِصْداق التشريع الإلهي علماً بمِصْداق الغاية الكلِّيَّة، وبالتالي تنعقد الإرادة التكوينيَّة على مراعاته، ويكون الإهمال له كحال الإهمال لأي قضيَّة يعلمها العقْل بالاستقلال.

وبما أنَّ المناط عقلا في صلاحية أي سلوك لأن يكون متعلقا للإرادة هو كونه متناسبا مع الغاية الإنسانية، كما أنَّ تعلُّقه الفعلي متوقفٌ على فعليَّة الإدراك لهذا التناسب، فلا مجال للإلزام بسلوك أو طاعة أو اتباع أي حكم أو تعاليم إلّا من خلال توسط العلم بعلاقته بتلك الغاية، كما أنَّ أي مناط يُفْرَض وراء أي إلزام يدّعى فلا بدّ أن يرجع إلى ذلك، وإلا كان أخْذاً لما لا يصلح بنظر العقْل لتعييْن متعلق الإرادة، وبالتالي ينتفي مناط لزوم الاتباع.

ليست الملكية التكوينيَّة مناطاً للطاعة

لقد ادُّعي فيما ادُّعي، أن المِلْكيّة التكوينيَّة التي لله جلّ وعلا، تكوْن موضوعا بنظر العقْل، للزوم الطاعة، بتقريب: أنَّ أي تصرف يقوم به الإنسان فهو تصرف بملك الله، وحيث إنَّ التصرف في الملك يحتاج إلى إذن المالك، فإنَّ أي سلوك يقوم به الإنسان يتوقف على إحراز الإذن المولوي الإلهي، وهذا المناط المدعى لا يخلو أن يراد به أحد أمرين:

الأول: أن تكوْن الملكية من حيث ذاتها مناطا للزوم الاستئذان، حتى لو كان المالك في عدم إذنه، أو في تحديده لشروطه، قد نحى منحى متناف مع ما هو كمال الإنسان، بحيث يحكم العقْل أنَّ مراعاة حق المالك الحقيقي، من حيث هو مالك، هو بنفسه مناط للزوم مراعاة ما يريده، حتى لو كان مراده في خلاف الغاية الحقيقية التي يراها العقْل، أي منافياً

لكمال الإنسان، وهذا الفرض وإن كان لا يتأتى بالنسبة إلى الله عز وجل، إلَّا أنَّ الكلام في الحيْثيَّة الكامنة وراء لزوم الطاعة، فإذا كانت عبارة عن جهة الملكية التكوينيَّة، من حيث ذاتها، فهذا ما يتنافى مع حكم العقْل الذي تقدم، ومناف لمناط الحركة التكوينيَّة الإراديَّة بمقتضى قانون السنخية، وهو كونه نحو ما أدرك أنَّه كمال ما، وبالتالي إمَّا أنْ يكون التصرف على وفق إرادة المالك محققا لكمال المالك الذي يكون أهم من كمال الإنسان، وبهذا يتوافق مع المناط الواقعي، ولكنه يتناقض مع خصوصيَّة المالك الحقيقي، لأنه كامل غني عن ملكه، وإلا لما كان مالكا له، وإما أنْ يكون العمل على وفق إرادة المالك بنفسه كمال للإنسان والكون ككل، لأنه لا يريد إلا ما هو كمال لهما، وبالتالي يرجع إلى كون المناط هو مِصْداقية التشريع الإلهي للغاية الإنسانية، وهي: الكمال الراجح بالذات، وليس الملكية التكوينيَّة.

والثاني: أنْ يراد أنَّ ملْكيته الحقيقية، تجعل منه مالكاً لأنْ يتصرف بما يملك كيف يريد، وبالتالي فطالما أنَّه أراد من الإنسان أنْ يكون مطيعاً لتشريعه، فيلزم الإنسان أنْ يطيعه، وإلا فللمالك أن يفعل به ما يشاء، إلَّا أنَّه طالما أنه لم يجعل من الإنسان مقهوراً بإرادته التشريعية، وطالما أنَّ تطبيق التشريع منوط باختيار الإنسان فإنَّ التكليف بالطاعة على خلاف مناط الاختيار تكليف بغير المقدور، وهو مُمْتنع أنْ يكون من الله للغويته، فإنْ كان مع ذلك يملك أنْ يعاقبه، فإنَّ إدراك ترتب العقاب على مخالفته يكون إدراكاً لمِصْداق الغاية الإنسانية، فيلزم الطاعة من منطلق نفْس المناط العقْلي وهو الكمال، لا الملكية التكوينيَّة.

وبالجملة إن الحاكمية والملكية الحقيقية، من حيث ذاتها، ليست موضوعا بنظر العقْل لوجوب الطاعة والتقيد بأوامر الحاكم المالك، إذ موضوع التحرُّك بنظر العقْل هو الكمال الراجح بالذات، وفرض الحاكمية والملكية بمعزل عن كون متعلق التشريع كمال ما، موجب لعدم موضوع لوجوب الطاعة. وليس التلازم بين الحاكمية الإلهية وكون التشريع بداعي كمال الإنسان والكون عموما؛ موجبا لصيرورة الحاكمية والملكية الحقيقية هي المناط لوجوب الطاعة، بل يبقى الموضوع هو كون التشريع بداعي تكميل الإنسان، وبإدراك العقْل للتشريع يحكم بلزوم الالتزام، بداعي تحصيل الكمال أو حفظه.

ومن هنا لا مجال لإدخال مناط الحاكمية والملكية فيما هو مناط التحريك والالتزام بالشرع الإلهي، سواء في مقام العلم التام، أو الاقتضائي، أو الشك، فهو من باب أخذ ما بالعرَض مكان ما بالذات؛ لأنَّ كون التشريع الإلهي صادرا عن الحاكم المالك الحقيقي، لا يوجب جعل حاكميته ومالكيته مناطاً للحكم بوجوب الالتزام، بل المناط كون تشريعه بداعي كمال الإنسان، وإنْ كانت الحاكمية والملكية مقارنةً لكون تشريعه بداعي الكمال؛ لمكان كونهما لازمان لملزوم واحد وهو الكمال المطلق للذات الإلهية.

هل وجوب الشكر مناط لوجوب الطاعة؟

وقد ادعي أيضاً أن العلم بأن الله هو مصدر ومنشأ كل النعم التي نحوزها ابتداء من أدوات الإدراك والحركة وصولا إلى كل ما حولنا مما ندركه ونتحرك لتحصيله، وبالتالي علمنا بأنه المنعم بذلك كله، موضوع لوجوب الشكر، باعتبار أن الاعتراف لمصدر الإنعام، بما له من فضل، هو أمر حسن، وفعل لما هو كمال في نفسه. وبما أن الشكر لا يكون شكرا إلا إذا كان لائقاً بحال المنعم، ونحن لا نعلم عن الله ما يخوّلنا أنْ نحدد ما الشكر الذي يليق به، فإذن لا بد من اتباع أوامره التي تقودنا إلى العمل بما يُعدُّ شكراً لائقاً بجنابه جل وعلا، وبالتالي يلزم على الإنسان أنْ يطيعه شكراً، وإلا كان تاركاً للكمال الذي يجب عليه فعله.

ولكن من الواضح أنه لو لم يكن الشكر كمالاً في نفْسه، لما كان لحكم العقْل بلزوم القيام به من سبيل، وبالجلمة إن وجوب شكر المنعم، بما هو شكر منعم، ليس مناطاً لوجوب الطاعة والتقيد بالتشريع مطلقاً، بحيث يحكم العقْل بها، حتى لو كان الشكر بنحْوٍ موجب لفساد الإنسان ونقصه، بل ليس أصْل وجوب الشكر إلَّا بمناط أنه كمال، ولذا يحكم العقْل بوجوبه، فلا موضوعية له، إلَّا من حيث كونه كمالاً؛ وبالتالي يرجع القول بوجوب الالتزام بالتشريع الإلهي بمناط وجوب الشكر إلى كون المناط الحقيقي في الإلزام هو الكمال. وطالما أنَّ التشريع الإلهي، يمتنع كونه بداعي غير الكمال، فإنَّ شكر المنعم الإلهي، بحسب تشريعه، لن يتعارض مع ما هو مقتضى الكمال، والنتيجة أنَّ الموضوعية في وجوب الطاعة هي لوجوب التحرُّك

بداعي الكمال لا بداعي الشكر بما هو شكر، وإنْ كانا متقارنين ولازمين لملزوم واحد أعني البارئ المقدس تعالت أسماءه.

فالشكر في نفسه وإن كان عبادة لله وارتباطا به، وإقراراً بفضله، ولكن ذلك لا يجعل منه مناطاً لطاعته في جميع ما يدعو إليه ويزجر عنه، ما لم يكن المدعو إليه متناسباً مع الغاية الحقيقية التي كان الشكر مِصْداقا من مصاديقها، فذات البارئ جل وعلا موضوع للعلم بأن ما يصدر عنها لا يمكن أنْ يكون إلَّا الخير والكمال، وأنْ تشريعه لا محالة هو لأجل الإنسان ليتكامل من خلاله، وبالتالي يتحقق مناط التحرُّك لطاعته، بلا حاجة إلى توسيط أي شيء آخر.

هل الخوف من العقاب مناط لوجوب الطاعة

وبعد ما تقدم يصبح واضحاً أن جعل الخلاص من العقاب أو الحصول على الثواب مناطاً لوجوب الطاعة عقلاً، ليس دقيقاً، وإنَّما قد يكون التوجه إلى ترتبه محفزاً على العمل عند من لا يحرِّكه إلَّا إدراك ترتب هذه الأمور كما سبق وأشرت أعلاه. وبالجملة ليس مناط الطاعة إلَّا كون العقْل يدرك أنّ تشريع الله، هو بالضرورة، بداعي تكميل الإنسان مطلقاً؛ وبالتالي حتى لو لم يكن هناك ثواب أو عقاب، فإنَّ تشريعه موضوع لحكم العقْل بتعين صلاحيته للمراعاة في السلوك. ولكن من لم يعقل مقتضى عقله، كيف له أنْ يعقل عن ربه، فكان لا بد من أن يكون التحريك عند من قَصُر عن ذلك، من خلال الإعلام بما يترتب عليها من أمور، متى ما أُدرِكت، كانت مناطاً وحيدا للتحرُّك بحسبه. ولكن حتى مع ذلك، فإنَّ دفع العقاب والضرر، وتحصيل الثواب والنفع، أينما كان موطنه، فإنَّه إنَّما يُتحرَّك إليه من حيث هو مِصْداق للكمال، وبالتالي يرجع إلى المناط الأساسي، وإنْ لم يكن عين المناط الكامن وراء مصاديق التشريع أولا وبالذات، باعتبار أن الحسن والقبح في الأفعال ناشئ من ذاتها لا من صرف التشريع، كما مر بيان ذلك.

وما قلته حول الشكر، يأتي بعينه حول الحب، فإنّه، وإن كان داعياً إلى العبادة والارتباط به عزّ وجل، إلَّا أنّ جعله مناطا للطاعة لا بد أن يرجع إلى المناط الأساسي. وبالجملة، إن

الكمال الإلهي المطلق، كما كان بنفسه موجباً لضرورة كون التشريع منه بداعي تكميل الإنسان، فكذلك كان موجباً، لكونه عز وجل، الأَوْلى، والأحَقّ، بأنْ يتشبه به في مقام العمل، بالتكامل والإرتقاء في مدارج الكمال، كما كان الأولى بالحب والعشق، باعتبار أنَّه المِصْداق الوحيد، والمنحصر، للكمال المطلق، فهو محبوب بالذات ومطلوب بالذات، وبالتالي فإنَّ مناط وجوب الطاعة حباً، أو تشبها، أو كونه عز وجل مشرعاً، هو كونه الكامل المطلق، الذي لا يحده نقص، ولا يشوبه احتياج، أو عوز، جل وعلا عمَّا يصفه الواصفون وينعته الناعتون.

وكلامنا كله إنَّما هو في أصْل وجوب الالتزام بالتشريع الإلهي بمعزل عن مِصْداقه، وعن كيْفيَّة إثباته ومعاييرها، فإنَّ لذلك محل آخر، وبحوث مفصلة أخرى، عسى أن ييسر الله بمنه إنجازها.



الفصل الرابع

الاتجاه العقلائي

توطئة

إن ما أروم الإشارة إليه هنا هو الدعوى القائلة بأنَّ القضايا الخلقيَّة مرهونة الواقعية باتفاق العقْلاء عليها بحيث لا واقع لها وراء اتفاقهم وأنَّ الإنسان لو خلي بذاته ولم يؤدب بها لما أدركها بعقله ولا حكم بوجوب التأدب بها.

وربما يعلل الاتفاق بين العقْلاء والتزامهم بها بمناط توقف حصول النظام بينهم عليه، دون أن يعزى ذلك إلى الكمال الذي يحصل في تلك الأفعال، بل قد تكوْن تلك الآداب والأعراف خالية عن المصلحة في نفْسها، وإنَّما أوجبت ضرورة حفظ النظام البناء عليها، ولأجل ذلك يعبر عنها بكونها أحكاما اعتبارية، بمعنى أن واقعيتها تدور مدار اعتبارها والبناء عليها.

وقد اتُّهِم زورا، جملة من أتباع المنهج العقْلي البرهاني بتبني القول باعتبارية القضايا الأخلاقيَّة، بمعنى عدم واقع لها وراء إعتبار العقْلاء، وتطابق آرائهم عليها، وتبنى جملة من اللاحقين المتأخرين هذا القول، واستدلوا بما تمليه ظاهر بعض العبارات الواردة على لسان جملة من أنصار المنهجِ العقْلي، ولذا تصدى عديدون لجعل الخلاف على واقعيَّة القضايا الأخلاقيَّة، أحد مواطن افتراق بعض الفرق من المتكلمين، عن أنصار العقْل البرهاني، بدعوى أنَّ هؤلاء يقولون باعتباريتها، في قبال أولئك القائلين بواقعيتها وراء تطابق الآراء عليها، وفي قبال فرق أخرى تقول باعتباريتها الشرعية كما مر التعرض إليه.

تحليل وتقويم

مناط الاتفاق العقْلائي وعلاقته بالعقْل

ولكي يتضح الحال، لا بد من بيان أربعة أمور:

الأول: حول منشأ التنظيم الاجتماعي، ومرجع التغير والثبات فيه.

الثاني: حول كاشفية الاتفاق العقْلائي عن الحكم العقْلي ومناطها.

الثالث: حول معيار الجزاء والعقاب والثواب، ومنشأ تحديديهما.

الرابع: حول السبب في إدراج القضايا السلوكية في مقام التمثيل للمشهورات، دون أن يمثل بها للقضايا الأولية الصادقة بالضرورة.

التنظيم الاجتماعي بين التغير والثبات

إن اتفاق العقْلاء على بناء عملي وسلوك معين نتيجة كونه موجباً لنظامهم ومانعاً من حصول الهرج والمرج يتناقض مع فرض خلو متعلق بنائهم عن الكمال والحسن الذاتي؛ وذلك لأنَّ إيجاب سلوك معين لأثر ما يتبع خصوصيَّة ذلك الشيء الذاتية، وخصوصيَّة محل أثره. وبالتالي فإنَّ كون فعل ما محصلاً للنظام، لا يعني إلَّا كون ذلك الفعل ذا أثر كمالي على الذوات الإنسانيَّة بحسب خصوصيَّة ذواتهم. وليس النظام إلَّا حفظ الكمالات وضمان تحصيلها دون طغيان. وبالتالي فإنَّ كون فعل ما، وبناءٍ عمليٍّ معين، موجباً لحفظ كمال الإنسان في مقام الاجتماع الذي يتْبع في أشكاله وخصوصيَّاته خصوصيَّة ذواتهم بحسب أنحاء احتياجاتهم الطبيعية، ليس يعني إلَّا كون ذلك الفعل مشتملاً على مناط حكم العقْل بلزوم البناء عليه والسلوك بمراعاته؛ وليس هذا إلَّا عيْن المناط في الأحكام السلوكيَّة الثابتة بحكم العقْل؛ وبالتالي فإنَّ فرض المغايرة تناقض صريح.

إلا أنَّ اقتضاء الظروف الموضوعية لتوقف تحقيق كمال ما على ترتيب وتنظيم معين إنَّما يكون تابعاً لخصوصيَّة تلك الظروف، وما توجبه بحسبها، لا أنَّ ذلك النظام الناشئ عنها يكون مِصْداقا للخير والحق على الإطلاق، بل بالقياس إلى ذلك الظرف وبالنسبة إلى ذلك الحال، وإلا لزم عدم تبعية المحمول لخصوصيَّة الموضوع؛ وبالتالي يكون التغير في خصائص ما كان مِصْداقاً لما هو خير وحق؛ فيخرج عن المِصْداقية وكذا العكس. لا أنَّ الخير والحق تغيَّر وتبدَّل، بل لا زال المناط واحداً والمعيار واحداً والخصائص التي ينظر إلى تحققها ومعياريتها واحدة، وإنَّما عدم تمييز اختلاف الموضوعات أو المحمولات في تقييدها وشروطها هو الذي يوهم تغير الأحكام مع ثباتها أو ثباتها مع تغيرها.

ومن هنا فإنَّ التنظيم البشري، قد يرجع إلى الخصوصيَّات البشرية العامة المشتركة؛ وبالتالي يكون انطباق معاييْر التشْخيص لمصاديق الغاية عليه انطباقاً مطلقا غير محدود، طالما بقي الإنسان إنساناً. ولكنه مع ذلك كثيراً ما يرجع إلى الخصوصيَّات الخاصة التي توجب أنْ يكون اعتماد التنظيم المعين، راجعاً إلى الخصوصيَّات الخاصة، والتي توجب أن تكوْن مِصْداقيتها لمناط الحكم في القضايا السلوكيَّة، مشروطة بتلك الظروف ومحيّثة بها؛ وبالتالي فإنَّ التعدي عن مورد الحكم بها وتعميمه، يكون إثباتاً للحكم لغير موضوعه، لا أنَّه كاشفٌ عن عدم واقعيَّة الحكم الأول على موضوعه.

وبالجملة طالما أنَّ هناك غرضاً يكون مِصْداقاً للغاية التي على أساسها تتقرر القضيَّة السلوكيَّة، فإنَّ تحديد ما يحققه، ليس بالضرورة أن يكون أمراً عاماً في كل المجتمعات، بل قد يكون خاصاً بمجتمع دون آخر؛ نظراً لاختصاص تأثير آلية بعيْنها في نفوسهم، وتوقف تنظيمهم عليها بحسب خصوصيَّتهم؛ وذلك كأنْ يكون راجعاً إلى خصوصيَّة طبائعهم ونحو انفعالهم، أو بحسب الظروف الاجتماعية السائدة في ذلك العصر، أو تلك الحقبة؛ مما يجعل اختيار أساليب بعينها، دون غيرها؛ ناشئاً من لحاظ ما له تأثير في نفوسهم، مما هو متوفر بحسب عصرهم وظروفهم؛ وبالتالي، يكون تعييْن طريقة التنظيم، تعييْنا واقعياً من حيث الغاية المتوخاة، ومن حيث طريقية الآلية المعتمدة لتحصيلها، وتحقيق مِصْداق التكامل الإنساني. ولكنَّ كل ذلك يكون مخصوصاً بموضوع محدد، وهو ذلك المجتمع بظروفه وخصائصه وطوارئه، لا أنَّه يكون حكماً متغيراً مع اتحاد الموضوع.

وهذا الذي ذكرته، ينبه على مدى حاجة المجتمعات إلى من يدبرها، ويميز بين الأحكام التي تكوْن لظروف خاصة، وبين الأحكام التي تكوْن مطلقة ولكن بعد أن يكون هو في نفسه مالكا للأهلية والجدارة التي تجعل منه قادرا على فعل ذلك، وإلا تحولت الأحكام المقيدة إلى مطلقة، أو بالعكس، وصار الخطأ والانحراف عن الغاية هو سبيل ذلك المجتمع، كما هو واقع الحال.

الاتفاق العقْلائي ناشئ عن الحكم العقْلي

إن اتفاق العقْلاء والمجتمعات الإنسانيَّة الطولية والعرَضية على قضيَّة بحيث أنه رغم تباين أهوائهم وأغراضهم الجزئيَّة وظروفهم الحياتية أجمعوا على الإقرار بقضيَّة والبناء عليها؛ لهو بالضرورة كاشفٌ بطريق الإنْ عن أنْ تلك القضيَّة لها من الواقعيَّة والحقانيَّة ما لمدركات العقْل البرهاني اللميَّة، وذلك لما تقرَّر في نهج العقْل وقضائه، أنَّ الاتفاقي هو أمرٌ بالعرَض، فهو يأبى أنْ يتكثَّر فضلاً عن أنْ يدوم. وتوضيح ذلك وتطبيقه على المقام يكْفي فيه لحاظ طبيعة الإدراك، وأنه الكشف والحكاية عما له التقرر والواقعيَّة وراء نفْس المدرك، ولو بالفرض والتوهم خطأ، ثم إنَّ وقوع الخطأ في الإدراك يكون نتيجة ممانعاتٍ تحرف الإدراك وتطغى على العقْل، وهذه الممانعات بحسب الطبيعة الإنسانيَّة–والتي مبدأ الإدراك أحد مقوِّماتها وذاتياتها–تكوْن اتفاقيةً، نتيجة قيام ممانعات: من سيطرة الخيال، أو الهوى، مما أشرت إليه في القانون العقلي للسلوك حول الممانعات الإدراكيَّة والعمليَّة.

وبالجملة إنَّ حدوث هذه الممانعات ليس لازماً بالذات عن الطبيعة الإنسانيَّة بما هي، هي. بل حدوثها ممكنٌ على التساوي بالنسبة إلى الطبيعة، وبالتالي فإنَّ صحة الإدراك أو كذبه، ممكنةٌ على التساوي بالنسبة إلى طبيعة الذات الإنسانيَّة، وكلٌ منهما يتوقف على سبب يضاف على أصْل الطبيعة الإنسانيَّة، فيتعيَّن أحدهما. فإنْ طبَّق قانون التفكير، أو كانت القضايا أوليَّة كان التصديق واقعياً، وإنْ اتفق قيام الممانعات، وحالت بين الإدراك وصدقه، ولم يطبِّق معيار التفكير، كان الإدراك خاطئاً.

وبذلك يتبين أنْ قيام الممانعات الإدراكيَّة، إنَّما يكون نتيجة للظروف العارضة والطارئة، المختلفة والمتباينة، والتي توجب اختلاف آثارها؛ وبالتالي اختلاف المدركات وتباينها؛ ولذا كان بين المجتمعات الكثير من التباين والاختلاف في قضايا لا تحصى؛ فكان لكل قوم عادة، ولكل أمة ملة وشريعة، ولكل عرق طريق عيش، فتخالفت آراؤهم، وأفعالهم، وطرقهم، تبعاً لاختلاف طبائعهم أو اختلاف العوامل الموجبة للخطأ في تشْخيص صغرى كمالهم، وصالحهم. ومِن هنا يمكن أنْ نلتفت إلى أنّ حصول الاتفاق بين عقلائهم، على قضيَّة معينة

يملكون أدوات إدراكها، والبناء منهم على سيرة وعمل يتحدون فيه؛ فذلك ما يقودنا إلى الحكم بامتناع خطئه؛ إذ مع فرض تباين الدواعي وموجبات الخطأ عندهم؛ الموجبة لتباين أخطائهم وتغاير آرائهم، لا اتحادها؛ فهذا يعني أنّ اتحادهم، لن يكون معلولاً إلّا لما هو مشترك وواحد فيهم، وهو العقْل الصرف، المعتق من طغيان منافياته، طالما أنَّ ما اتفقوا عليه قابل لأنَّ يدرك به، وليس من اللوازم التكوينية للخصوصيات النزوعية العامة.

ثم إنْ فُرِض أنَّ اتفاقهم على ذلك الرأي قد كان ناشئاً من اتفاق عروض مانعٍ عن إدراك الحقيقة، رغم أن هذه الموانع مختلفة الآثار ورغم أن فيهم من هم عقلاء بطبيعتهم كما هو الحال في سائر الخصائص الموزعة بين البشر؛ لكان هذا الفرْض فرْضاً لما هو متناقض، بل إنَّ اتفاقهم رغم ما بينهم من التفاوت كاشف بالإن عن أنَّه نشأ عن حكم العقْل المشترك بينهم والقابل للتفعيل بينهم على حد سواء وإن بمراتب مختلفة. وهذا ما يعني واقعيَّة بنائهم واعتقادهم، تم الكشف عنه كشفاً إنِّيًا عند من قصُر عن إدراك المناط الواقعي وراء بنائهم.

ومن هنا، فإنَّ القول بأنَّه لا واقع للقضايا السلوكية وراء اتفاق العقْلاء وتطابق آرائهم قاطبة، هو قول متناقضٌ، بل إنَّ التطابق الكُلّي بين العقلاء كاشف بالإنْ، عن الواقعيَّة، وعدم الإعتبارية: إنْ أريد من الاعتبارية الجعل والاختراع الصرف. ومنه يتبين عدم الفرق بين عقلائية أيْ قضية وعقليتها إلا من جهة اختصاص العقلائية بالقضايا العقلية العملية، والتي تكون مدعاة للعمل على طبقها وتحصيل الكمالات المرتبطة بها، وبالتالي تكون كلُّ قضيةٍ عقلائيةٍ قابلةً لأنْ يعرف مناطها العقلي ويصير الحكم بواقعيتها لمياً لا إنياً.

معيار الجزاء والعقاب والثواب ومنشأ تحديديهما

أما مسألة الجزاءات التي تُقِرُّها المجتمعات والدول ومسألة استحقاق الثواب والعقاب على الموافقة والمخالفة للقضيَّة السلوكيَّة فإما أن تكون من باب الردع والتحذير عن ومِن المخالفة، سواء المتكررة من الفاعل أو المبتدَأة من غيره. وإما من باب التشجيع والتحفيز على الموافق والمطاوعة المتكررة أو المبتدأة. وإما من باب تحميل عبء آثار المخالفة والفساد، أو تقديم

آثار الموافقة والعمل الصالح. وليس يصح-بنظر العقْل-كونها من باب التشفي في العقاب؛ وبالتالي فليس شيء منها يصلح أن يكون مرهونا بآراء المجتمعات إلَّا ما يكون من حيث الصغرى والتطبيق، مما يناسب أمة دون أمة ومجتمع دون آخر من صغريات العقاب والثواب بحسب خصوصيَّاتها واهتماماتها ومخاوفها، وما يصلح بحسب طبائعها وظروفها، أن يكون مُرغِّبا أو مُرهِّبا. وليس شيء من ذلك بضارٍّ ما لم يتنافى مع مناط العقْل في تقريرها، بل يكون تعيين الثواب والعقاب المناسب، مقتضى تحكيم الروية العقلية من قبل العقلاء القائمين على عملية التدبير؛ وبالتالي لا يكون شيء من ذلك مرهونا باتفاقهم، إلا مع كونه مخالفاً لحكم العقل، فيخرج عن الصلاحية لتنظيم المجتمع وتحفيزه وتثبيطه بالنحو الصحيح.

لماذا مثل بعض المناطقة للمشهورات بالقضايا السلوكية؟

إن الكلام على القضايا السلوكية تارة يكون من حيث نحو التصديق بها وأنه إما حاصل عقيب فكر ونظر، وإما بنحو تلقائي. وتارة أخرى يكون من حيث واقعيتها ونفْس أمريتها، وعدم كونها من المخترعات، التي لا واقع لها وراء الاعتبار والجعل.

والبحث الأول، يكون في مقام تصنيف القضايا إلى ما يكون التصديق به تلقائيا دون سبق فكر، وإلى ما يكون التصديق به بعد فكر ونظر. وهو ما يذكر عادة في مفتتح صناعة البرهان المنطقية كما. ومن شأن الأول إلى ثمانية أقسام الأول الأوليات والثاني الوجدانيات والثالث الحسيات والرابع التجربيات والخامس المشهورات والسادس المقبولات والسابع الوهميات والثامن الانفعاليات؛ وذلك لأنَّها تشترك جميعها في حصول التصديق والإعتقاد بها بنحْوٍ تلقائي. بينما شأن الثاني أن يقسم إلى خمسة أقسام البرهاني والجدلي والخطابي والسفسطائي والشعري.

ثم إن التصديق بشيء-سواء كان تصديقا تلقائيا أو نظريا-لا يعني صدقه في نفْسه؛ لأنَّ التصديق ليس ينشأ دائما عن خصوصيَّة الواقع، بل ينشأ كذلك عن خصوصيَّة نفْس الإنسان. وهذا أمر عام في كلا القسمين: أي ما يصدق به بتلقائية، وما يصدق به عن دليل.

كما أنَّ مطابقة التصديق للواقع ليست دائما تكوْن ملازمة لكون منشأ التصديق موصلا إلى الواقع. وكما أن الدليل قد يكون خاطئاً ومع ذلك يكون ما ترتب عليه أمراً صادقا في نفسه ولكن بالعرَض من حيث ذلك الدليل، فكذلك قد يكون منشأ التِّلقائيّة غير ملازمٍ لواقعيَّة ما صُدِّق به، رغم كونه صادقاً في نفسه ومع ذلك يكون وصفه بالصدق بالعرَض من حيث ذلك المنشأ كما هو حال الأوليات المشهورة، أو النظريات البرهانية المشهورة أو المقبولة.

وهذا أمر قد فصلت الكلام عنه واستقصيته في القانون العقلي للسلوك، وبينت هناك منشأ التلقائية في كل واحدة من الأنواع الثمانية، وميزت بين التلقائية بالذات والتلقائية بالعرض، وفصلت الكلام على دورها في التأثير على عملية الإدراك وعلى السلوك، فمن أراد معرفتها على الحقيقة فيمكنه المراجعة إليها هناك.

هذا، وبعدما قُسِّمت القضايا التي يصدق بها بتلقائية-بنحو أعم من واقعيتها وعدم واقعيتها-إلى هذه الأقسام، مثل بعض المناطقة-كابن سينا-للمشهورات على الإطلاق، أي بين أغلبية الناس، بقضيَّة العدل الحسن، والظلم قبيح؛ للدلالة على كونها قضايا مشهورة، يكْفي الالتفات إليها من حيث شهرتها حتى يصدق بها بتلقائية. ولمْ يمْكن أن يُمثَّل بها للأوليات؛ لأنَّها ليست من الأوليات، أي لا يكْفي محض تصورها للتصديق بها من حيث نفْسها دون وسط ثبوتي، إذ ليس حالها كحال التصديق بقضيَّة الكل أكبر من بعضه، أو المساوي للمساوي مساو، فإنَّها قضايا لو خلي الإنسان وعقله الأولي لصدق بها بنفْس تصورها، بلا فكر ولا نظر، وبلا وسط. وهذا بخلاف حسن العدل، وقبح الظلم، فإنَّها قضايا ليست في نفْسها بينة، بحيث يصدق بها، من حيث ذاتها، بلا روية ولا وسط؛ لأجل أوَّليَّتها، ووضوحها الذاتي، بل إنَّما تكوْن التِّلقائيّة في التصديق ناشئة من شهرتها، وإلا لو خلينا وذاتها، بمعزل عن شهرتها؛ لاحتاج التصديق بها في نفْسها، إلى وسط واستدلال؛ ولذا لم يصلح التمثيل بها على الأوليات، وصح على المشهورات.

فمن المعلوم أن من المذاهب السلوكية من رفض حسن العدل وقبح الظلم، وجعل المناط في حسن السلوك كامنا تحصيله للذة ومنفعة الشخصية فقط دون أي اهتمام بأثر ذلك غيره. مضافا إلى أن ملاحظة حال البشر في تفضيلهم لأنفسهم ومتابعتهم لأهوائهم على حساب غيرهم سواء في الأطفال أو البالغين، سواء في الأفعال الشخصية أو الأفعال المتعلقة بصراعات الأمم والشعوب، تكشف عن أن الإدراك لحسن العدل وقبح الظلم ليس على حد الإدراك لامتناع اجتماع النقيضين، أو المساو للمساوي لشيء مساو لذلك الشيء، ولا مثل إدراكهم لكون ما يسعى نحوه الإنسان هو سعادته وكماله (بغض النظر عن تشخيص صغرى الكمال).

وأما سبب اختيارها، للتمثيل بها للمشهورات؛ فذلك لأنَّها الأوسع شهرة، وليست أولية، فأريد تخصيص كل قسم بما يخصُّه، ولم يقصد بتاتاً من ذلك، بيان أن واقعيتها رهن بالشهرة، إذ ليس ذلك منظورا إليه على الإطلاق في هذا المقام. كيف؟! وقد صُرِّح بأن المشهورات أعم مطلقاً من الأوليات، وأعم من وجه مما هو صادق. فكل أولي مشهور، دون العكس، وبعض المشهورات كاذبة، وبعضها صادقة غير أولية، ويحتاج التصديق بنحو مطابق للواقع بالذات إلى استدلال برهاني وفكر ونظر، وإن كان قد يقع التصديق التلقائي بها كمشهورات، أي تصديقا تلقائيا بالعرض.

بل كيف يمكن أن يدعى حتى أصبح من المشهورات الكاذبة أن الحكماء والفلاسفة البرهانيين يقولون بأن القضايا السلوكية أمورا اعتبارية مرهونة بتوافق الآراء عليها، والحال أنهم هم الذين أسسوا علوم الحكمة العملية التي بينوا فيها طريق تحصيل التكامل الحقيقي والواقعي للإنسان فردا وأسرة ومجتمعا. ويكفي أن يتصفح المرء على عجل ما دونه هؤلاء الأوفياء للعقل البرهاني من أمثال أرسطو في كتبه الثلاث حول معايير السلوك (الأخلاق النيقوماخية، والأخلاق اليوديمية، وماغنا موراليا)، وثيوفراسطوس في كتابه (الطباع)، والإسكندر الأفروديسي في شرحه على كتاب أرسطو (الأخلاق النيقوماخية) وفي كتابه حول (مشكلات تقنين السلوك)، والفارابي في كتبه الأربعة (السياسة المدنية، وتحصيل السعادة، وآراء المدينة الفاضلة ومضاداتها، وفصول منتزعة) وابن باجة في (تدبير المتوحد)، وابن مسكويه في (تهذيب

الأخلاق وتطهير الأعراق). إذ إن جميع هؤلاء وغيرهم من أتباع المنهج العقلي البرهاني قد جعلوا همهم في جميع هذه الكتب الكشف عن المعايير الواقعية للجميل والقبيح ومعايير تحصيل الأخلاق الفاضلة والتي منها وأساسها العدالة النزوعية.

وكيف ما كان، إذا ما رجع المرء إلى كتب الفلاسفة البرهانيين، سيحكم بالضرورة أن ما قصد من التمثيل بحسن العدل وقبح الظلم تحت المشهورات ليس المراد منه جعل حقيقة القضايا السلوكية من القضايا التي لا واقع لها وراء تطابق الأراء عليها؛ وبالتالي كيف يتأتى الادعاء بأن مذهبهم هو القول باعتبارية القضايا الخلقية بمعنى مرهونية صدقها بتطابق آراء العقْلاء عليها؟! بل كان الواجب الالتفات إلى أن مرادهم مرهونية التصديق التِّلقائيّ بها، وبلا فكر ولا نظر، بمشهوريتها، وتطابق آراء الناس عليها، لا أن المراد هو مرهونية التصديق بها مطلقاً أو مرهونية واقعيتها بذلك، وفرق فارق غير خفي بين الأمرين.

وبعد كل ذلك يتبين أنْ هذه دعوى عند هذا الاتجاه إما أنْ ترجع إلى مرجعية العقل في القضايا السلوكية، إمَّا أنْ تكون دعوى متناقضة.



الفصل الخامس

الاتجاه الاجتماعي

توطئة

يُعْتَبر إميل دوركايم أحد أبرز المنظرين للأخلاق الاجتماعية، إذ هو من مؤسِّسي ومطوِّري علم الاجتماع، والمدافعين عنه، في وجه الاتِّجاه المناهض له، ولذلك اخترت أن أتعرض لكلامه خاصة في مناقشة هذا الاتجاه.

وقد جاءت محاولت دوركايم كحلٍّ وسطٍ بين الأخلاق النفعية، وأخلاق الواجب، وهذا التوسُّط للأخلاق الاجتماعية بينهما، أمرٌ ادَّعاه، وأكَّد عليه، إميل دوركايم نفْسه، في طرحه لنظريته، والتي توخى فيها بيان مقوِّمات الأحكام الأخلاقيَّة ومصدرها، وكَيْفيَّة تشكلها. وهو يتجه في نظريته نحو معالجة وصفية تفسيرية؛ لتكون مقدمة لاستخلاص الأحكام المعيارية، كنتيجة لتلك الدراسة الوصفية لواقع المجتمعات في الماضي والحاضر، من حيث طريقة سلوكها، ومعاييْرها السائدة في تقييم السلوك الفردي في المجتمع، وتحديد المثل الأعلى ومصاديقه.

لقد سلك إميل دوركايم في محاولته مسلكا متتابع الحلقات، يرفد اللاحق منها السابق، فقد جعل موضوع البحث عبارة عن الممارسات الأخلاقيَّة الواقعة في المجتمعات على مر التاريخ وحتى الحاضر، من حيث تقود إلى تحديد الممارسات الأخلاقيَّة الأنجع في المستقبل؛ ولأجل ذلك، كان منهج بحثه، عبارة عن السبر والتتبع ثم التفسير والاكتناه لمناشئ تلك المسالك، ومعرفة آثارها؛ تمهيداً لتحديد ما يصلح، وما لا يصلح، كي يتكون منه الواقع الأخلاقي في المجتمعات المستقبلية، والمأمول بنائها، وتأسيسها على ركام المجتمعات السابقة عليها.

وهذا بدوره قاده إلى البحث عن حقيقة الأحكام الأخلاقيَّة ومقوماتها، ثم ليرتب على ذلك تحديد مصدرها، ثم معنى واقعيتها، وحدودها، لتتكون في النهاية من خلال تطبيق هذا المنهج وتأسيس هذا العلم كفرع من علوم الاجتماع، الآلية التي من خلالها نضمن أن تكوْن عليها المجتمعات أبعد عن الفساد، ونعرف الطريقة التي من خلالها ينبغي أن ننظر إلى الأحكام الأخلاقيَّة، وقيمتها.

وبناءً على ذلك سوف أتعرض إلى جملة من النقاط التي طرحها إميل دوركايم لينكشف مدى ما تمتلكه من تطبيق لمعاييْر الحكم الموضوعي، وسيكون تعرُّضي لها متسلسلا بالنحو الذي يغني عن متابعته في كل ما طرحه إذا ما تبين انخرام المبادئ التي بنى عليها تفاصيل منظومته، إذ متى ما انهارت الأسس لم يعد هناك معنى للكلام فيما تفرع عليها، وإن كان ربما يكون له منفعة ما من جهة أخرى.

الوقائع الأخلاقيَّة والمنهج الوصفي

وأول ما سأتعرض له هو مسألة الموضوع والمنهج، إذ سبق وأشرت إلى أنه حدد الموضوع بالوقائع الأخلاقيَّة الاجتماعية الكائنة على مرِّ التاريخ، وحدَّد المنهج بالاستقراء المستتبع للتفسير على نحو الوصف لما هو كائن، وتمت ممارسته فعلًا عبر التاريخ.

وقد عبر عن ذلك في كلماته التالية:

(.... أبدأ من نقطة الابتداء أي أبدأ بالوقائع التي يمكن الاتفاق بشأنها لنقف على وجهات النظر المختلفة حولها حيثما تظهر، ومن ثم لزم البدء بمعرفة الواقع الأخلاقي؛ حتى يتسنى بعد ذلك الحكم على الأخلاق، وتقدير قيمتها، على غرار الحكم على قيمة الحياة أو الحكم على قيمة الطبيعة.... لذلك كان الشرط الأول الذي يمكن على أساسه دراسة الواقع الأخلاقي دراسة نظرية هو معرفة أين يوجد هذا الواقع؟ ونميزه عن غيره من ضروب الواقع الأخرى.... فالمسألة الأولى التي تأتي ابتداء في هذا البحث إذن، كما تأتي في ابتداء أي بحث علمي وعقلي آخر هي هذه المسألة: بأيّ الخصائص يمكن التعرف على الوقائع الأخلاقيَّة وتمييزها عن غيرها؟)[1].

(.... العلم الوحيد الذي أراه يستطيع ان يمدَّنا بوسائل البحث فيما يتعلق بالأحكام التي تقع على الأمور الأخلاقيَّة، إنَّما هو العلم الخاص بتلك الوقائع نفْسها، أعني علم الوقائع

(1) علم اجتماع وفلسفة، لـ: إميل دوركايم، ترجمة: د. حسن أنيس، ص:75،76.

الأخلاقيَّة، ومن ثم إذا كنا حقا نريد معياراً للأخلاق، فعلينا أن نبدأ بالوقائع المحددة، نلتمسها التماسا من الواقع الأخلاقي، حاضره وماضيه[1].

.... المشكلة التي أعرضها تتطلب معرفة ما تتكون منه الأخلاق، أو ما تكوْن قد تكونت منه، لا الأخلاق على نحو ما يتصورها عليه التفكير الفردي الفلسفي، ما هو قائم منه، وما سلف. فالأمر يقتضي دراسة للأخلاق كما مارستها الجماعات الإنسانيَّة بالفعل، ومن ثم ترى أن المذاهب الفلسفية تفقد بناء على هذا الاتِّجاه قدرا كبيرا من قيمتها)[2].

(.... ويبقى بعد ذلك أن نعرف كيف؟ وبأي الوسائل يمكن الوصول إلى هذا الواقع الأخلاقي؟ .... فهنالك أولاً عددٌ لا بأس به من الأفكار والحكم الأخلاقيَّة.... أقصد تلك الأفكار والحكم التي اتخذت صورة مدونة وتركزت في صيغ كبعض صيغ القانون.... ولا شك أن ثمة واجبات وأفكارا أخلاقية أخرى قد وجدت، وإن كانت لم تدون في القانون، ومع ذلك فلدينا من الوسائل الأخرى ما نستطيع عن طريقها الوصول إلى هذه الواجبات والأفكار، فالأمثال، والحكم الشعبية، والعرف الشفهي، كل أولئك مصادر لمعرفة الواقع الأخلاقي، وكذلك ترشدنا الأعمال الأدبية وتصورات الفلاسفة والأخلاقيين إلى الرغبات والأماني التي لم تزل بسبيل النشوء والتكوين. فهذه المصادر وأمثالها تسمح لنا بالنزول إلى الأعماق البعيدة للواقع الأخلاقي عن طريق تحليل الشعور المشترك حتى تبلغ بنا إلى فجاج الأغوار السحيقة هنالك حيث تتكون التيارات الغامضة التي لا يكاد يشعر بها أحد بعد إلَّا شعورا مبهما غامضا)[3].

هذا ما يتعلق بموضوع البحث ومنهجه، وأما دور العقْل في عملية التعرف على الأحكام الأخلاقيَّة وتحديد المثل الأعلى والغاية القصوى، فيقول إميل دوركايم في هذا الصدد:

---

(1) المصدر السابق، ص: 126.

(2) المصدر السابق، ص: 133.

(3) المصدر السابق، ص: 136،135.

(.... إن العقْل الذي يدبر أمر هذه الشؤون، ويحكم مسائل هذا المجال، ليس عقل الفرد الذي لا ندري أي إيحاءات داخلية تثيره، وأي نوازع شخصية توجه اختياره وتفضيله، وإنَّما عقل آخر، عقل يعتمد على معرفة معينة مستمدة من واقع محدد كذلك، هو الواقع الاجتماعي، وهي المعرفة المعدَّة والمهيأة والمنظمة في هذا المجال، إلى الحد الذي يتاح لها من كل ذلك)[1].

(.... ينبغي أولا وبالذات أن يكون المعنى المقصود بالعقْل هنا أمرا واضحاً جليا، فلو أن الأمر فهم مثلا أن هذا العقْل يملك بذاته مثلا أعلى أخلاقيا يصدر عنه صدورا ذاتيا، وأن هذا المثل الأعلى الأخلاقي هو الحق الذي يسير المجتمع على هداه في كل طور من أطوار التاريخ، أقول لو فهم الإنسان مثلا عن العقْل مثل هذا الفهم؛ لواجه من أمره ذاك، القبلية بعينها، الأمر العسير الذي هو في حقيقته ليس إلَّا إقرارا تعسفيا يتعارض مع كل الوقائع المعروفة في هذا الشأن، غير أن ما نقصده بهذا العقْل في هذا الصدد هو على الحقيقة شيء آخر، فأنا أعني بالعقْل المطبَّق على مادة معينة، هي هنا الواقع الأخلاقي في حاضره وماضيه، تطبيقاً منهجيا لمعرفة هذا الواقع، ثم استخلاص النتائج العملية من هذه الدراسة النظرية بعد ذلك. والعقْل المفهوم بهذا النحو أي المطبَّق على واقعٍ معينٍ تطبيقاً منهجياً؛ لمعرفة هذا الواقع، ليس هو بكل بساطة غير العلم، وهو هنا نوعيا، وبهذا الصدد، العلم بالوقائع الأخلاقيَّة)[2].

(.... فلو أنه كان التمييز بين غايات المستقبل المنشود وبين الأغراض التي تحققت فعلا، ثمرة للعقل الفردي، فمن أي مصدر كان يتأتَّى له أن يكون لا شخصيا؟ أكان يلتمس ذلك لدى العقْل الإنساني؟ إن قولا كهذا لا يحل المشكلة بل إنه في الحقيقة يرجع بها القهقرى، ذلك أن العقْل الإنساني هو نفسه لا يكاد من هذه الجهة يختلف عن الصفة اللاشخصية)[3].

---

(1) المصدر السابق، ص: 104.

(2) المصدر السابق، ص: 117.

(3) المصدر السابق، ص: 163

تحليلٌ وتقويمٌ

ولأجل مناقشة ما طرحه دوركايم هنا وتوضيح حقيقة الحال سأقوم بالتعرض إلى أمرين: الأول وهو حول كيفية تعيين المنهج، والثاني حول معايير الإدراك العقلي.

تعيين المنهج يتبع طبيعة الموضوع

إن تحديد ماهية المنهج المعتمد في أي علمٍ: تعتمد على ماهية موضوعه؛ إذ قد تكوْن ماهية الموضوع مما تدرك في نفْسها ومن حيث آثارها وخواصها من طريق الحس فقط؛ ليكون العقْل في كيْفيَّة البحث مطبْقاً لقواعده الأولية، وطريقة استنتاجه على المادة الحسية التي ترد إليه عبر الحواس؛ فيكون حاكماً بالاستعانة بالحس، وبمبادئ تجريبية تنضم إلى المبادئ العقْليَّة الأولية، كما هو الحال في علوم الطبيعة من الكيمياء، والفيزياء، والأحياء، والطب. وقد تكوْن ماهية الموضوع تدرك في نفْسها ومن حيث خواصها بتوسط العقْل فقط، حيث تكوْن ماهيته وماهية ما يندرج تحته معلومة بنفْسها، بأن تكوْن أولية عند العقْل، كما هو الحال في علمي الرياضيات والهندسة والمنطق، حيث لا توقُّف في معرفة مسائلها على مبادئ تجريبية، إلَّا حينما تصير مورداً للتطبيق على موضوعات تجريبية، وهذا ما يكون خارجا عن حرم هذه العلوم من حيث ذاتها؛ وبالتالي، وحتى نحكم على علم تقْنيْن السلوك الإنساني بأنَّ منهجه منحصر بدراسة الوقائع الأخلاقيَّة والسلوكيَّة في الماضي والحاضر، فلا بد أنْ يتقدم ذلك بيان حال ماهية هذا الموضوع من حيث طبيعة إدراكنا له، فهل هو من قبيل الأولى أم من قبيل الثانية؟

ولأجل بيان ذلك: لا بد من استحضار ما ذكرته في القانون العقلي للسلوك، حيث ظهر هناك: أننا نملك مجموعة من المبادئ العامة والخاصة، والتي هي إما أوليات عقلية كلِّيَّة، وإما حسية باطنية معلومة بالوجدان، وكان من بينها أنَّ ماهية السلوك الإرادي الإنساني متقوِّمة بجنبة صورية وجنبةٍ مضمونية، وأنَّ غايته بالضرورة العقْليَّة متقوِّمة بكونها مدركة من حيث هي كمال ما، وأن تعين أي سلوك في الإرادة الجزئيَّة متوقف على إدراكه من حيث أنه محقق لكمال ما، سواء كان هذا السلوك فرديا أو جماعيا. وتبيَّن فيه أيضاً أن كون الغاية هي الكمال يحتم أن يكون مناط صلاحية السلوك واقعاً كي يكون متعينا في الإرادة، محصورا في كونه

متناسباً مع الواقع من حيث كونه ناشئاً عمَّا يصححه واقعاً إن كان شعورا، ومن حيث كونه مؤديا إلى ما هو كمال واقعاً تحصيلا أو حفظا إن كان فعلا أو تركا. وهذا المناط سار في كل أنحاء المسالك الإراديَّة سواء في ذلك الفردية والجماعية. ولم يكن إدراك ذلك بنحْوٍ كُلِّي منوطاً بأي حاجة إلى استقراء وتجربة، وإنَّما قد يحوج إلى تتبُّع تنبيهي، عند من عجز عن فهم الحكم في أي من المبادئ المقومة لهذه الأحكام.

ولكن مع ذلك فقد تبيَّن هناك أيضاً: أن طريق تحديد مصاديق الغاية في الأفعال الإراديَّة يتوقف على معرفة خصوصيَّات تلك الموضوعات، وبالتالي تبعا لطبيعة تلك الموضوعات من كونها تعلم بالاستعانة بالحس والتجربة أو بمجرد العقْل فإنَّ الحاجة في تبين أحكامها قد تقتصر على مجرد العقْل والحس الباطني، وقد تحتاج إلى فحص تجريبي لجلب مبادئ الحكم العقْلي والتقْنيْن السلوكي فيها، وبالتالي قد تكوْن لمعرفة الممارسات والمسالك التي قامت بها المجتمعات في الماضي والحاضر عاملاً مقرباً للوصول إلى الحكم، ولكن ذلك لا ينحصر فيها، ولا يكون دائما محتاجا إليها، بل ذلك تبعا لطبيعة الموضوع للقضيَّة السلوكيَّة.

فحتى نعلم إنْ كانت الحريَّة المطلقة خيراً أم لا؟ لا نحتاج إلى دراسة الوقائع الأخلاقيَّة، لأنَّ ماهية الحريَّة ومبادئها وغايتها معلومة لنا كمبادئ أولية عقلية ووجدانية، وبالتالي أمكننا أن نحكم من أول الأمر أن الحريَّة من حيث ذاتها هي كمال وخير باعتبارها خاصية كمالية تخولنا السعي نحو ما ندرك أنه كمال، إلَّا أن كونها كذلك في نفْسها لا يجعل متعلقها خيراً، إذ صدور الشيء عن حريَّة مطلقة ليس مناطاً في كونه خيراً وذا آثار كمالية، بل ذلك يتبع طبيعة الحكم الذي سبق وحدد حال متعلقها من كونه كمالاً أو نقصاً، وبالتالي فتبعاً لصدق الإدراك، فإنَّ السلوك الإرادي سيكون نحو ما هو كمال حقيقة، وتكون نتيجة الفعل الحر متوافقة حقيقة مع الغاية والإرادة الكليتين للكمال في نفْسه، وبالتالي، ما لم تكن الحريَّة ناشئة عن معرفة صائبة فإنَّها ستكون مؤدية إلى خلاف الغاية الحقيقية؛ وبالتالي وصلنا إلى نتيجة مفادها أنَّ الحريَّة وسيلة وليست غاية، وأننا ما لم نتعلم كيف نميز الكمال من النقص، وأدوات كل

منهما، فإنَّ حريَّتنا ستكون بلا جدوى، بل إن الحريَّة الإنسانيَّة هي تلك التي تكوْن ناشئة عن الضوابط العقْليَّة في تحديد متعلقها، والتي تضمن توافقها مع الغاية الحقيقية.

وكذلك حينما أدركنا أن التقْنيْن يجب أن يكون متناسباً مع حدود قابلية الذات الفاعلة، وأن ضعف القابلية دخيل في تحديد ما هو كمال وما هو نقص للذات المتوخى حصول الكمال لها من وراء الفعل أو المتوخى تحديد الشعور المناسب لها تجاه الواقع، وبالتالي فإنَّ التقييم لسلوك الآخرين يجب أن يكون مراعى فيه حدود قابلياتهم وإلا كان خرقاً لمعيار الحكم في تقْنيْن السلوك وتقييمه، فكل ذلك لم يكن إدراكه متوقفاً على أنْ يكون قد سبق لنا غير المبادئ الأولية العقْليَّة والوجدانية.

ومن نفْس المنطلق كان حكمنا بأن تكامل المجتمع البشري متقوِّم بسلوكه الاختياري وأن القهر والفرض لا يمكن أن يحقق كماله بما هو إنسان، لأنَّ طبيعة كمالاته متقوِّمة بكونها صادرة عن وعي ومعرفة بالغاية الحقيقية وقصد لتحقيقها، وكذلك حينما حكمنا بأن اللذة بما هي لذة ليست موضوعاً للحكم على السلوك بصلاحيته لتعلق الإرادة به، وأنَّ الرغبة بالشيء من حيث هي رغبة لا تصلح معيارا لترْجيح متعلق الإرادة وتعييْنه، وأنَّ المشاعر الخلقية ليس تضمن نشؤها عن ما يبررها واقعاً، بل قد تكوْن زائفة، وكذلك الحكم بأن المشاعر وما تحفز عليه من مواقف عملية إنَّما تكوْن متناسبة مع الواقع عندما تكوْن وسطا بين الإفْراط والتفْريط فتراعي تحقيق الكمال الحقيقي دون توان في تأمين ما يحصله أو يحفظه ودون تعد في التأثير السلبي على كمالات أخرى. وكذلك عندما حكمنا بأن كمال الذات الإنسانيَّة والمجتمع الإنساني إنَّما يكون من خلال مراعاة السلوك لجميع الجهات التي ترتبط بهما من خلال ملاحظة الخصائص المتعددة التي تكتنفهما، وبالتالي يتوقف تحصيل وحفظ الكمال على ملاحظة تأثير السلوك من جميع الجهات، ولا يصح اقتصار الملاحظة والمراعاة على جهة دون جهة، وبالتالي لا يتحقق الكمال الإنساني بصحة البدن فقط، ولا يتحقق بالرضا النفسي حتى لو كان خادعا، أو نتيجة الجهل بالكمالات الأخرى، ولا يتحقق بامتلاك إحساس المتعة والفرح نتيجة الترفيه ونيل المال، وكذلك لا يتحقق بمراعاة كمالات الآخرين فقط وإهمال

الذات، كما لا يتحقق بمراعاة كمالات الذات الفاعلة فقط مع إهمال كمالات الآخرين. ويمكن الرجوع إلى ما ذكرته وأصلته في القانون العقلي للسلوك؛ لتتبين سعة الأحكام التي تم الوصول إليها انطلاقاً من المبادئ الأولية العامة والخاصة دون الحاجة إلى دراسة الوقائع الأخلاقيَّة في المجتمعات.

وبالجملة إن مبادئ وأسس تقْنيْن السلوك الإنساني غنية عن الحاجة للاستعانة بدراسة الوقائع الأخلاقيَّة بداعي تحصيل العلم بالمعاييْر الكلِّيَّة لما يفترض أن يسوق تطبيقه الإنسان الفردي والمجتمع نحو التكامل والرقي، وكذلك في كثير من الأحيان وفي مقام التطبيق والتحصيل للصغريات الكلِّيَّة يتوقف فقط على ملاحظة حسية لوجوه الشيء المتعددة تحت رعاية ضوابط العقْل في الملاحظة البرهانية أو على معرفة تجريبية تؤخذ من علم الطب أو الكيمياء أو الأحياء بحيث تكوْن تلك المعرفة موجبة لموضوعية شيء للحكم في التقْنيْن السلوكي والقانوني، دون الحاجة إلى بحث موقف المجتمعات السابقة. وهذه الحاجة إلى الحس أو التجربة تفرضها نفْس طبيعة الموضوع الذي يكون حسياً أو تجريبيا. وكذلك قد يكون التعرف على آثار جملة من المسالك لمعرفة حكمها في شريعة العقْل البرهاني في تقْنيْن السلوك الإنساني أمراً متوقفاً على دراسة الوقائع الأخلاقيَّة ويكون ذلك أمراً معينا على تعرف وجوه الموضوع المتعددة تسهيلا في عملية البحث وتوفيراً للوقت، حتى يكون الحكم ناشئاً من تأمل الشيء من جميع الوجوه كما هي خاصة التفكير البرهاني.

والنتيجة المتحصلة من كل ذلك أنّ الحصر الذي أقدم عليه إميل دوركايم ليس كما ينبغي، وإذا أردنا أنْ نصفه كما وصف-هو نفسه-المحاولات العقْليَّة للتقْنيْن؛ فسنقول عنه بأنه حكم تعسفي وسطحي بحق. إذ كون ملاحظة الواقائع الأخلاقية مفيدة في اسكتشاف حيثيات وأحوال موضوع من الموضوعات السلوكية لا يستلزم أن تكون سبيل البحث عن المعايير اليلوكية متوقفا على ملاحظة الوقائع المجتمعية.

أما ما حاول القيام به من إبراز الاتكال على العقل وكأنه أمر شخصي لا معيار موضوعي

فيه، فهو مبني على رفض امتلاك العقل لمبادئ أولية مستقلة عن التجربة، والحال أن هذا القول متناقض كما سبق الكلام عنه في تحليل وتقويم الاتجاه النسبي الانفعالي. ومع ذلك فسوف أتكلم فيما يلي عن مسألة معايير الإدراك العقلي التي تجعل منه موضوعيا.

معاييْر الإدراك العقلي

إن العقْل كقوة موجودة فينا، ومشتركة بين بني الإنسان، ليست تكفي بصرف وجودها؛ لأنَّ يكون الحكم الصادر عنها مطابقا للواقع، بل لا بد أن يكون ذلك الحكم قد نشأ عن تطبيق معاييْر الحكم التي للعقل، دون تحكيم لمعاييْر منافية له؛ إذ إنَّ عملية التفكير الصورية متقوِّمة بأنْ تكوْن نحو تحصيل مجهول من خلال مبادئ تكوْن طريقا له، وهي تقبل من حيث ذاتها أن تكوْن مستعملة لمبادئ غير واقعيَّة، وأن تكوْن مخلَّة في شروط الحكم بمراعاة حيثيات الموضوع التي تصحح الحكم سلبا أو إيجابا، كما أنَّ الإخلال في كل من هاتين الجهتين له أسبابه الخاصة المؤدية إليه.

فبالنسبة إلى المبادئ، فإننا لسنا نقتصر في التصديق بتلقائية، على تلك القواعد الصادقة في نفْسها، من أوليات عقلية ووجدانية، بل نتعداها لنحكم بتلقائية، على طبق أحكام سائدة نشأنا وترعرعنا معها، وطغت شهرتها على قابلية التنبه لفحصها. وكذلك بالنسبة إلى الأحكام التي تصدر كتوجيهات وإرشادات وأخبار ممن نعظمهم ونقدسهم ونحترمهم، دون أن يسمح ذلك التقديس والتعظيم والاحترام، وتلك الثقة العالية، بأن نلتفت لفحص ما يقال لنا ونرشد إليه؛ وبالتالي نأخذها كمبادئ مسلمة. وكذلك بالنسبة إلى الأحكام التي نصوغها على طبق ما يكتنف خيالنا من قدرة أو عجز، فنحكم بامتناع ما عجزنا عن تخيله، ونحكم بإمكان ما استطعنا تخيله، دون أن نرجع في الحكم إلى معيار العقْل في الإثبات والإبطال؛ وبالتالي يحجبنا حال خيالنا وضعف التمييز بين التخيل والتعقل عن أن نتنبه لنفحص معيار الحكم. والأمر عينه يقال بالنسبة إلى صياغة الأحكام بالنحو المتناسب مع المشاعر التِّلقائيّة والانفعالات الطبعية غير المروّاة؛ وبالتالي يحجبنا ذلك التأجج الانفعالي عن التنبه لعدم معيارية المشاعر للحكم بالخير والشر والحق والباطل.

ومن هنا فهناك مصادر أربعة لأحكام تؤخذ بتلقائية بلا فكر ونظر مع أنها لا تملك معيار الواقعيَّة والموضوعية، وبالتالي إذا ما استخدمت هذه الأحكام كمبادئ للدليل فإنَّ النتائج ستكون على شاكلتها بالضرورة؛ ولذلك وجب على الإنسان أن يتنبه إلى شرط مبادئ الدليل البرهاني من كونها واجبة التوفر على معيار الصلاحية للاستعمال العقْلي البرهاني. وهذا الشرط لا يتوفر إلَّا في الأوليات العقْليَّة، والحسيات الباطنية، والحسيات الظاهرية المرعية بقوانين الفحص الحسي والعقْلي، والتجريبيات التي هي تطبيق للأوليات العقْليَّة العامة تطبيقاً جزئياً في المواد الحسية بطريقة مطابقة لشرائط تطبيق الأوليات العقْليَّة عليها.

أما بالنسبة إلى معاييْر شروط الحكم وعملية الانتقال من المبادئ إلى النتيجة، فإننا لسنا دائما نراعي الشروط والقيود التي تؤخذ في موضوعات الأحكام، فقد يكون الحكم ثابتاً لموضوع من حيث قيد ما، فنقوم: بإغفال القيد، وترتيب الحكم بنحْوٍ مطلق؛ فنقع في الخطأ. وقد يكون موضوع الحكم مطلقا، فنتوهم تقيده؛ فيفوتنا الصواب في ترتيب النتيجة. وقد يكون الحكم مُمْتنعا من حيث قيد ما، ضرورياً من حيث قيد آخر. وقد يكون ممكنا بالنسبة إلى صرف ذات الموضوع، ضرورياً أو مُمْتنعاً من حيث قيد أو ظرف ما. وقد يكون ثبوت الحكم منوطا بتوفر عدة حيثيات وشروط، فنغفل بعضها أو نضيف ما لا دخل له. وقد يكون المحمول الذي أثبتناه للموضوع مقيدا بقيد، فنأخذه مطلقا، وقد يكون مطلقا فنقيده بقيد. وقد يكون الحكم ثابتاً على نحو الاقتضاء، فنأخذه على نحو الفعلية. وقد تكوْن العلاقة بين المحمول والموضوع عرضية اتفاقية، فنأخذها مجردة عن ذلك، ونعاملها معاملة الذاتي، وقد تكوْن ذاتية فنعاملها معاملة العرَضي. وقد نحكم بأن معنى ما هو مقوِّم للموضوع، والحال أنه غير مقوم، وقد نحكم بأنه خاص بالموضوع والحال انه أعم منه أو أخص. وقد يكون للموضوع محمول بحسب مرتبة من الشدة أو الضعف، فنأخذ المحمول مطلقا عن ذلك.

وهكذا، فإنَّ الحكم والربط تمهيداً لتحصيل النتيجة، عرضة للإخلال بضوابط كون الحكم ناشئاً عن خصوصيَّة الموضوع في نفْسه، ليكون عوضا عن ذلك: ناشئاً بسبب إملاء الاعتبارات الشخصية؛ وبالتالي ما لم يطبَّق قانون العقْل في التفكير على عملية التفكير؛ فإنَّه

لن يكون ضامنا لأنَّ يكون سائرا نحو الصواب، بل ستختلف الأحكام باختلاف أحوال الممارسين للتفكير، طالما أنَّ أحوالهم الشخصية تكوْن مقوِّمة لعملية اختيار مبادئ الدليل وكيْفيَّة الحكم.

استنتاج وتفريع

وبعد وضوح ذلك كلِّه يصبح واضحاً أنَّ الكلام ليس في كون العقْل هو العقْل الفردي أو العقْل الإنساني العام، وليس العقْل الفردي من حيث هو عقل فرد ما بضائر بكون أحكامه خالية عن الاعتبارات الشخصية، وليس إمكان عروض الموانع والتأثر بمعاييْر غير برهانية، مسوغاً للحكم بأنها موجودة في كل محاولة تفكير فردي، وليس إمكانها مانعا من العلم بانتفائها في موارد تفكير بعينها؛ وذلك أنّ صدق التفكير وتجرُّدَه عن الاعتبارات الشخصية، ليس أمراً اتفاقياً لا نعلم مصدره، ولا نملك معيار فحصه، وتكرار اختباره؛ للتأكد من نشوء الحكم عن خصوصيَّة الموضوع نفْسه، لا عن خصوصيَّة المفكر نفسه؛ نتيجة تعب أو سهو أو غير ذلك. بل إنَّنا نملك المعيار، ونملك تكرار الفحص، والتأكد من توفر الشروط، كما في المسطرة في قياس الأطوال، والميزان في قياس الأوزان، فإنَّ إمكان الاشتباه واحتماله لا يوجب ضرورة وقوعه، ولا يمنع من التصحيح بعد وقوعه، طالما أنَّ معيار التفكير السليم من حيث المبادئ ومن حيث كيْفيَّة الربط، أمرٌ نحوزه ونملكه باليقين المِمْتنع زواله؛ لرجوعه إلى ما يأبى الكذب، وهو حاكم لمتن الواقع، مهما كان نوعه، وهو قانون امتناع اجتماع التناقض وما في رتبته من القواعد.

وبالجملة إن قابلية قوة العقْل المشتركة بيننا لأنَّ تطبِّق قانونها؛ يجعل من الحكم الذي تصل إليه-إذا ما شاع تطبيق القانون-حكما مشتركاً، ولكنَّ ذلك لا يجعل واقعيَّة ذلك الحكم؛ ناشئة من اجتماع الآراء. ولكن متى ما لم تطبِّق العقول معاييْر التفكير، فإنَّ اقتصار التفكير الصحيح على ثلة قليلة؛ لا يعني أن أحكامها خاصة بها، ولا يعني أنَّ الآخرين، بعدم فهمهم، وضعف إدراكهم، وسوء تطبيقهم، سيكونون على حق-إذا ما كانوا متفقين-في الحكم؛ نتيجة اجتماعهم على معاييْر اجتماعية مشهورة أو إرشادات مقبولة عندهم أو حالات خيالية أو

انفعالية. فليس الشيوع معياراً، ولا حتى التوافق سبيلاً للبتِّ بحال الصحة والخطأ، والخير والشر، والكمال والنقص. هذا وسوف يأتي ما يزيد هذه النقضة بياناً عند مناقشة وليم جيمس وجون ديوي. ومن أراد التفصيل فيمكن الرجوع إلى ماذكر في القانون العقلي للسلوك وفي نهج العقل.

حقيقة الأحكام الأخلاقيَّة

بعد الكلام على المنهج الذي طرحه إميل دوركايم، يلزم الآن التعريج على ما حدده من ماهية للأحكام الأخلاقيَّة؛ وذلك لأنه قدم رأيه كحلٍّ وسطٍ بين أخلاق المنفعة وأخلاق الواجب، وهو في الحقيقة قام بدمج كلا الرؤيتين في نظريته من خلال اعتبار كل منهما يمثل جهة من جهات الحقيقة الأخلاقيَّة، فاعتبر أن الأحكام الأخلاقيَّة متقوِّمة بأنها نحو غاية هي خير، وأنها تصدر عنا امتثالا لأمر قاهر، يجعل صدورها مكتَنَفاً بالمشقَّة، والممانعة لطبيعتنا الداخلية، وهذا بدوره ما قاده إلى البحث عن علاقة الأمر الأخلاقي بالرغبة بالخير وأنه هل يمكن اشتقاق أحدهما من الآخر أم لا؟ وبالتالي؛ ولأنه اختار امتناع ذلك، راح يبحث عن مصدر لهذه الأوامر من خارج الذات الإنسانيَّة.

وقد عبر عن ذلك بقوله:

(نحن نجد أننا، في حقيقة الأمر، لا نستطيع أن نؤدي عملا، لا ندري عنه شيئا، أو لأنَّ هذا العمل فعل مأمور بأدائه فحسب، فمحال، من الوجهة النفْسيَّة، أن نسعى وراء غاية، لا تحرِّكنا، أو تبدو لنا أنها أمر غير مقبول، أو أنها لا تثير حساسيتنا. ومن ثم، كان الفعل الأخلاقي خلِيقا أن يكون أمرا متصلا بغاية أخلاقية، غاية مرغوب بها، بل وأن تكوْن هذه الغاية أهلا لتلك الرغبة، وهذا بالإضافة أيضاً إلى ما يكون هنالك من خصيصة ملزمة كذلك)[1].

---

(1) المصدر السابق، ص: 80.

(...إذا كانت فكرة الإلزام هي الخصيصة الأولى للحياة الأخلاقيَّة قد سمحت لنا بنقد المذهب النفعي فإنَّ فكرة الخير وهي الخصيصة الثانية لهذه الحياة تشعرنا بدورها بعدم كفاية التفسير الذي عرضه كانط فيما يتعلق بالإلزام الأخلاقي.

... هاتان الخصيصتان إنَّما تبدوان لي في الحقيقة أكثر هذه الخصائص أهمية وأعظمها ثباتا وأوسعها انتشارا فلا أعرف قاعدة أخلاقية أو خلقا يخلو من وجودهما معا وكل ما هنالك أنهما ترتبطان فيما بينهما)[1].

(إن استخلاص الإلزام مما هو مرغوب أمر لا يمكن توفره قط وذلك أن الخصيصة النوعية للإلزام هي كونه أمرا يقهر إلى حد ما الرغبة نفْسها وكذلك من المستحيل استخلاص الواجب من الخير أو العكس تماما كما يستحيل استخلاص الغيرية من الأنانية أو العكس)[2].

تحليلٌ وتقويمٌ

لقد أصاب إميل دوركايم في جعله الفعل الإرادي متقوماً بأنْ يكون نحو غاية ما، وكذا أصاب في رفضه تفسير الفعل الأخلاقي بكونه منوطاً فقط بصدوره بدافع الواجب، والإلزام، إلَّا أنه جانب الصواب حينما جعل مصدر الإلزام كامنا في إدراكنا للجزاء المترتب على السلوك، بحيث لولا وجود ذلك الجزاء والوعيد على مخالفة النهي أو الأمر لم يكن للإلزام معنى، وكذلك جانب الصواب مرة أخرى عندما حكم بامتناع استخراج الإلزام من الغاية، فحكم باستقلالية كلا الخصوصيَّتين عن بعضهما البعض.

وبما أنَّني تعرضت لمسألة العلاقة بين ما ينبغي وما هو كائن، وبينت حقيقة الأوامر الأخلاقيَّة، وكيْفيَّة استخراجها من القضايا الخبرية الحاكية عن العلاقة الواقعيَّة الكامنة بين السلوك وأثره من كمال أو نقص-حيث ظهر حين المناقشة مع الاتجاه النسبي الانفعالي أن حقيقة القضايا الأخلاقيَّة إنَّما هي في كونها قضايا خبرية وليست إنشائية، إذ كل من الصياغة

---

(1) المصدر السابق، ص: 82.

(2) المصدر السابق، ص: 84.

الإنشائية، وتوجيه القضيَّة الخبرية بالانبغاء وعدمه، ناشئان من لحاظ حال ذواتنا في نزوعها التكويني العام نحو الكمال، إذ إن هذا النزوع إما أن يحاكى بصيغة إنشائية آمرة أو ناهية وإمَّا أن يحكى عنه بتوجيه القضيَّة الخبرية بجهة الانبغاء وعدمه-فحيث قد فصَّلت كل ذلك هناك فلا أعيد، خوفا من التكرار والإطالة، على أنَّه سيأتي ما يرتبط به عن مناقشة أقوال ديفيد هيوم.

علاقة غاية الفعل بالإلزام به

ولكن، ما أريد التعرض إليه هنا، هو مسألة ربط الجنبة الإلزامية في السلوك الإرادي، بالجزاء المترتب عليه، إذ إن إميل دوركايم قد رتَّب على هذا الربط عدم قابلية استخراج الأوامر من الغايات وبالتالي بحث عن مصدر الأمر عند مصدر العلاقة، وعند جاعل الجزاء مرتبطا بالسلوك.

ووضوح حال هذه النقطة يحصل بالالتفات إلى أن جعل الجزاء المرتبط بالسلوك مناطا للإلزام والالتزام، يرجع في حقيقته إلى جعل الغاية مصدرا للالتزام بالفعل، إذ لو لم تكن تلك الجزاءات عبارة عن أحوال تتنافى مع الغاية، ومنافية للكمال المتوخى من كل سلوك، لما كان لربط السلوك بالجزاء أي تأثير في الالتزام أو إحداث الإلزام. وتسمية أثر السلوك بالجزاء لا يلغي كونه مرتبطاً بالغاية من السلوك، غايته أنَّ عدم كون الجزاء عبارة عن آثار نفْس السلوك، وإنَّما ينشأ من جعل ووضع المتصدي للتقْنيْن، فيصير داعي تعييْن السلوك في الإرادة والالتزام به، هو تجنب فوات كمالات، اتفق أنْ رُبطت بذلك السلوك، خصوصاً عندما لا تكوْن الآثار الكمالية الذاتية للسلوك مدركة ومعلومة. إلَّا أن هذا لا يخرج الجزاء عن كونه مِصْداقاً لعدم التناسب مع الغاية، وبالتالي يرجع مصدر الإلزام والالتزام إلى تعيُّن مِصْداق الغاية من خلال سلوك بعينه، سواء كانت مِصْداقية بالذات لأجل آثاره الذاتية أم مِصْداقية بالعرَض لأجل اتفاق ربطه بجزاء ما.

وبالجملة، ليس هناك من مصدر للالتزام، بالقيام بسلوك ما، وتعيينْه في الإرادة، إلَّا إدراك كونه ذا علاقة بأثرٍ يُشكل مِصْداقا للغاية الكلِّيَّة التي ننزع نحوها بالذات؛ فإذا ما تعيَّن

مِصْداقها تعَّينت الإرادة الجزئيَّة نحوه، وهذا أمر تكويني، وإنَّما يحصل التنوع في أنحاء السلوك نتيجة تنوع الكمالات لأجل تنوع خصائصنا، وحاجاتنا، ولأجل امتلاكنا لنزوعات طبعية خاصة نحو كمالات خاصة بعيْنها كما فصّلت ذلك في القانون العقلي للسلوك؛ حيث بيَّنت أنَّه ومضافاً إلى الممانعات الإدراكيَّة، فهناك ما يسمى بالممانعات العملية، والتي يكون رفعها من خلال تحكيم الروية العقلية العملية ونزوع الاعتدال على طبقها، بجعل الانفعالات الطبعية أولاً ناشئة عن إدراك صحيح لما هو كمال حقيقي، ثم بأن تكوْن متوسطة بين الإفْراط والتفْريط.

ومن هنا ولأجل هذه القابلية للحيود عما هو مِصْداق الغاية بالفعل، كان من شأن النزوع نحو ما يتوهم مِصْداقيته أو نحو ما كانت مِصْداقيته غير فعليَّة لمكان مرجوحيته بالذات في ظرف التزاحم-كان من شأنه-أن يُحاكى بصيغة آمرة أو ناهية في مواجهة النزوعات الخاصة نحو المصاديق الموهومة أو المرجوحة. والذي يقوم بهذه المحاكاة هو العقْل في مقام التدبير والروية للسلوك، إلَّا أنَّ هذه المحاكة متفرعة على حقيقة القضيَّة الأخلاقيَّة ومناط الالتزام بالسلوك، ومتأخرة عنها. ويكْفي للتنبه إلى وجدانية ما أقصده، قياس المسألة على أنفسنا حينما ندفع شخصا ما للتحرُّك، حيث ندفعه بأيدينا مع أمرنا إياه بالتحرُّك نتيجة توانيه وتردده، وقد نكتفي بإبراز الأمر للغير، إيجاداً لمنشأ المحاكة في نفْس ذلك الغير، أي إحداث النزوع نحو متعلق الأمر أو عن متعلق النهي، من خلال إدراكه للعلاقة بين السلوك والغاية.

وقد نضطر لربط السلوك بآثار غير ذاتية وهي ما نسميه بالجزاء وذلك إيجادا لمبدأ آخر داعم للسلوك أو إيجاد لأصْل مبدأ السلوك عند من لا يدرك العلاقة الذاتية بين السلوك والغاية.

وبعد كل هذا صار حال كلام إميل دوركايم واضحاً في مجانبته للصواب، وخلطه بين مناط القضيَّة الأخلاقيَّة، ومنشأ الإلزام، وكذا خلطه بين مقام الثبوت النفسي للقضيَّة ومقام الإبراز والمحاكة والتطبيق.

المجتمع منشأ الإلزام المقوم للأخلاق

إنه ولأجل أنْ يصل إميل دوركايم إلى غرضه بجعل المجتمع غاية عليا، ومصدرا للإلزام

والخير، وبالتالي للأخلاق ككل، كان لا بد أنْ يلغي القيمة الذاتية عن السلوك الفردي: سواء تعلق بغاية شخصية، أم بغاية غيرية. وقد سلك في إثبات هذه النقطة بالانطلاق من مسلمة عدم كون الأفعال الخاصة برغبات الشخص الفاعل صالحة لأنَّ توصف بأنها أخلاقية، إذ لا معنى لأخلاقية قيام الإنسان الفرد بتحصيل حاجاته ورغباته؛ وبالتالي لا معنى لأنَّ توصف هذه الأفعال بكونها أخلاقية لمجرد أنها صارت غاية لفرد أخر، لأنَّ الرغبات الشخصية لا تصير أخلاقية سواء تعلقت بها إرادة صاحب الرغبة أم إرادة غيره. وكذلك الحال عندما يصير هذا السلوك سلوك عدد من الأفراد، فإنَّ كثرة الأفراد أو قلتها لا تعطي قيمة للسلوك، طالما أنه تعلق بتحصيل مرغوب.

وقد عبر عن هذه الفكرة في قوله التالي:

(إن محافظتي على نفسي كفرد وتنميتي لذاتي الفردية أمر لا يمكن أن يكون وهو على هذا النحو عملاً أخلاقياً فكيف يتسنى والأمر هكذا لفعل فردي من هذا القبيل نفسه يقوم به فرد آخر أن يتميز على ما قمت به أنا ومن هذه الجهة وكلا الفعلين يتسمان كما هو واضح بنفْس الفردية؟ ثم إنه إذا كان القائم بالفعل من جهة أخرى لا يملك هو بذاته أيضاً من حيث هو فرد كذلك أن يضفي الصيغة الأخلاقيَّة على الأفعال التي تعرض له وتتجه إليه من صوب آخر، فكيف يستساغ أيضاً أن يكون لفرد آخر نظيره ومساو له كفرد مثل هذه الميزة دون الفرد الأول؟ ففي الحقيقة لا يوجد بين أفراد من هذا القبيل أي من حيث كونهم كذلك فرادى: غير ثمة فروق لا تعدو أنْ تكوْن من أمرها فروقا في الدرجة فحسب، تتفاوت فيما بينها إلى حد ما. الأمر الذي لا يمكن معه تفسير فارق في الطبيعة كهذا الفارق الذي يقوم فاصلا بين السلوك الأخلاقي وبين السلوك اللاأخلاقي. إن الأخلاق حين تقبل من شخص ما تنكره على آخر فإنَّها إنَّما تكوْن قد اعتمدت من أمرها ذاك على تناقض صريح الأمر الذي لا يستساغ لا من الجهة المنطقية ولا من الجهة العملية.

....إذا كان الغير باعتباره فردا مثلي لا يستطيع وهو على هذا النحو أن يضفي الأخلاقيَّة

على سلوكي عندما يتخذه هو نفسه هدفا له لأنَّ السلوك بالإجمال كما سبق لا يصبح سلوكاً أخلاقياً إذا كان غرضاً لفرد واحد فحسب فإنَّ الأمر أيضاً يكون بالمثل عندما يكون مثل هذا السلوك لكثرة من الأفراد آحاداً على هذا الغرار؛ لأنه إذا كان كل شخص بمفرده لا يستطيع على حدة أن يسيغ قيمة أخلاقية على السلوك بمعنى أنه إذا كان فردا لا يملك هو بذاته تلك القيمة فإنَّ حصيلة حسابية من الأشخاص فرادى ووحداناً لا تملك هي الأخرى وهي على هذا النحو هذه القيمة. والأمر كذلك أيضاً فيما يتعلق بالأفعال الغيرية فهي في جملتها مثل الأفعال التي تتجه نحو ذاتي)[1].

تحليلٌ وتقويمٌ

إن نفي القيمة الأخلاقيَّة عن السلوك الفردي الشخصي جاء من فرض خلوه عن أحد مقوِّمات الأخلاقيَّة وهو الإلزام، وأما سلبه عن السلوك الفردي الغيري فقد جاء من ادعاء عدم المغايرة بينه وبين الأول؛ وبالتالي فالحكم عينه ينطبق عليه وإلا كان تمييزاً بلا موجب وتحكُّم بلا اختلاف الموضوع.

وقد سبق أنَّ الإلزام ليس داخلا في قِوام الفضيلة والسلوك الفاضل، وإنَّما هو في طول القضيَّة العملية الحاكية عن اشتمال السلوك على العلاقة التي تُصيِّره مِصْداقاً للغاية، ومتعلقاً للإرادة، فليس الإلزام إلَّا محاكاة للنزوع النفسي نحو مِصْداق الغاية. وعدم وجدان النزوع الفعلي نتيجة الجهل بالمِصْداقية لا يصيِّر القضيَّة السلوكية لاغية، وكذلك توافق القضيَّة السلوكية مع الرغبة، لا يخرجها عن الفضيلة، بل قد يكون الإنسان واجداً للصفات الطبعية الملائمة لجملة من القضايا السلوكية الفاضلة، دون أنْ يضر ذلك بحسن السلوك وحسن الدافع.

بل إن جملة من غايات القضايا السلوكيَّة يتعلق بالجانب النزوعي للسالك، أي بأنْ يكون متمتعاً بالملكات المتناسبة مع قضاء الرّويَّة العقْليَّة في تحديد الحكم في القضيَّة السلوكية، ولذلك تكوْن الغاية القصوى فيها صيرورة الفرد عاملاً على وفق الحكم العملي المتعين بالروية العقلية،

---

(1) المصدر السابق، ص: 89،90.

دون أيِّ مؤونة أو جهد، وذلك عندما تصير صفاته النفْسيَّة (النزوعية) معتدلة في نزوعاتها دون إفْراطٍ أو تفْريط، وهذا ما يعبَّر عنه عادة بتحصيل الملكات الأخلاقيَّة الفاضلة، والتي توصف بأنها فاضلة لكونه قد اعتدلت بنحْوٍ توافق في تحفيزها سلباً أو إيجاباً مقتضى الرّويَّة العقْليَّة.

بل وكما تبين في القانون العقلي للسلوك من أنَّ الغايات التي تكون متناسبة مع اللذة والرغبة التلقائية تكون مصداقاً للغاية الإنسانية، وتكون الملكات الفاضلة محفزة عليها، ولكن مع مراعاة المقدار المناسب والوقت المناسب والطريقة المناسبة، ويكون الفعل فاضلا رغم أنَّه ملذٌّ وشخصي، بل إن كثيراً من اللذات من حيث هي لذات تقع غاية لها كما فصَّلته هناك. فلب المشكلة في كلام دوركايم هو سوء الفهم لحقيقة القضية السلوكية، فتارة يدخل الإلزام في قوامها، وأخرى يدخل الكلفة والجهد.

ومن هنا كما لم يكن من قِوام القضيَّة السلوكية أنْ تكوْن إنشائية أو موجهة بجهة الانبغاء، فكذلك لم يكن احتياج تطبيقها إلى جهد وكلفة داخلاً في قِوامها، بل كل ذلك من العوارض المتأخرة عنها والعارضة بتوسط ما هو غريب عنها. بل إن امتلاك الفضائل الأخلاقية لا يمكن إلا مع صيرورة الفعل والترك في الأفعال على طبق الروية العقلية كلاهما ملذ ومحبوب، ومتى ما بقيت هناك كلفة فذا يكشف عن عدم امتلاك الفضيلة الأخلاقية بعد. وبالتالي كيف يدخل في القضية السلوكية وجود الأمر بها ومنافاتها مع الرغبة الشخصية؟!

بين مقام التقرر ومقام الامتثال

بقي أنْ أشير هنا فقط إلى أنَّ حاجة الأفراد إلى محفزات زائدة عن تحفيز إدراك القضيَّة السلوكية الموافقة لمقتضى الروية العقلية، يرجع إلى خصوصيَّاتهم الشخصية، كالجهل بمِصْداقية السلوك للغاية، أو الجهل بعموم الغاية، نتيجة الاستهلاك في نزوعات بعض مصاديقها، أو نتيجة قوة نزوعاتها تجاه كمالات معينة دون أخرى، بحيث رغم العلم بعموم الغاية إلَّا أن مناسبات النزوعات تستحوذ على الإدراك في ظرف ثورانها. ومن هنا فقد يحتاج كثير من الناس إلى أن يربط السلوك بجزاء وعقاب، وأن يكون محفوفاً بموجبات الرهبة والخوف، وقد لا يناسب

هذا في تحفيز آخرين، بل يحتاج هؤلاء إلى ربط السلوك بنيل رغبات وملذات، وأنْ يكون محفوفاً بموجبات الشهوة، وقد مرَّ أنَّ كلا الربطين يرجعان إلى إبراز مِصْداقية السلوك للغاية بحسب حدود إدراك السالك المراد له أن يعمل على وفق القضية السلوكية؛ لينشأ على إثره النزوع نحوه، وبالتالي ترجع محركية الإلزام الخارجي إلى المحركية بالعرَض كما سبق وأشير أعلاه.

نعم ليس كلُّ توافقٍ بين الرغبة ومقتضى القضية السلوكية الفاضلة؛ يُصَيِّرُ السلوك أخلاقياً في دافع صدوره عن السالك، بل يتوقف على أنْ يصِيْر داعي صدوره هو عينه مناط الحكم في الرَّوِيَّة العقْلية، وهو كونه كمالاً في نفسه راجحاً في ذلك الظرف، وأنْ تصير غاية التحريك هي عين الغاية في محركية قوة الاعتدال وهي الكمال الراجح بالذات في ذلك الظرف، دون فرق في ذلك بين نحْوَي السلوك الفردي: الشخصي والغيري، وبذلك يتحقق الحسن الفاعلي مضافاً إلى الحسن في الفعل، فيصير أثر الفعل ونحو الفعل، كلاهما، مِصْداق للغاية الحقيقية، وبذلك يكون السلوك جميلا وفاضلاً.

وبناءً عليه فإنَّ ربط السلوك بمحفزات خارجية هو في الحقيقة اكتفاء بتحصيل الغاية الأخلاقيَّة المترتبة على الفعل، بدل من فقدانها مضافاً إلى فقدان الغاية الحاصلة في دافع الفعل وداعي القيام به، وبالتالي فإنَّ كل تحرُّك عن ملزم خارجي؛ موجب لفقدان السلوك لأحد غاياته الأخلاقيَّة، المتمثِّلة في الداعي إلى الفعل، والاقتصار على الغاية المترتبة على الفعل، وذلك اكتفاء بإحدى الغايات بدلاً من ضياع كليهما، وهو ما يكون تمهيداً إلى ترقية السالك لإدراكه وإعداد نفسه ليصير سلوكه جميلا وفاضلا بأن يجمع معا، بين امتلاكه لكمال موافقة الدافع لمقتضى الروية العقلية والكمال الحاصل في نتيجة الفعل.

نعم قد يكون السلوك من منطلق طاعة الإلزام الخارجي، حائزاً على مناط الحسن الفاعلي، حينما يكون منشأ الحكم في الرَّوِيَّة العقْلِيَّة هو نفْس مناط الإلزام الخارجي وذلك عندما لا يكون عند العقْل طريق لتعرُّف السلوك المناسب للغاية إلَّا من طريق ذلك الإلزام، مع كون مصدره حائزاً على مناط واقعيَّة أحكامه، ومالكا للملازمة بين كون الإلزام صادراً عنه وبين

كون الأحكام الكامنة وراءه واقعيَّةً، وبالتالي يكون إدراك الإلزام من قبله موضوعاً للحكم بكون السلوك الموافق للأمر: مشتملاً على مناط قضاء الرَّويَّة العقْليَّة، ومناط النزوع العام، وإن جهل ماهية ذلك المناط بالتفصيل، ولكن مع ذلك يبقى الإلزام مناطاً للمحركيّة بالعرَض.

ومن هنا فما ادعاه إميل دوركايم من توقف القيمة الأخلاقيَّة الفاضلة على وجود مصدر متعال للأمر يفوق الفرد بما هو فرد، لهو ادعاء يقلب حقيقة القضايا السلوكية ومناط السلوك الفاضل رأسا على عقب. وخصوصاً عندما جعل مصدر الأمر هو المجتمع، بما له من هوية معنوية منبسطة الحاكمية والتأثير على النفوس، وذلك أنَّ إعطاءه للمجتمع هذه الصلاحية في إيجاد قِوام القضيَّة السلوكية في خاصية الإلزام، لهو أخذ لما هو بالعرَض مكان ما هو بالذات، كما أصبح واضحاً، وسيأتي مزيد كلام عنه فيما يلي.

المجتمع منشأ المثل العليا ومصاديقها

لم يقتصر إميل دوركايم في تحديد مصدر القضيَّة الأخلاقيَّة على جعله المجتمع منشأ لخصيصة الإلزام فيها، بل تعداه لجعل المجتمع منشأ لخصيصة الأخلاق الثانية، وهي الغاية الخيِّرة التي تكوْن مِصْداقاً للمثل الأعلى، حيث جعل من المثل الأعلى أمراً اجتماعياً يتصدَّى المجتمع لتحديد مصاديقه وجزئيَّاته؛ وبالتالي يكون المجتمع هو الأساس الكامن وراء القضايا الأخلاقيَّة بجميع مقوّماتها، وفيما يلي عرض لجملة من أقواله، حيث قال:

(... أقصد أنَّ الأمر يقتضي أن تكوْن الصفة الأخلاقيَّة المعترف بها للأفعال أمرا نابعاً بالضرورة من مصدر أكثر علواً وأرفع مكاناً وأمر ذلك واضح بالنسبة للأفعال التي أكون أنا منها قائما بالفعل وموضوعا له، وهو كذلك أيضاً فيما يتعلق بالأفعال التي أكون أنا أيضاً قائما بالفعل ويكون الغير بالنسبة إليها موضوعا فالأمر من ذلك سيان إذا أردنا أن نكون منطقيين مع أنفسنا.

... إنه من الضروري أن تكوْن الشخصية الجمعية شيئا آخر غير مجموع الأفراد التي تتألف منها فإذا لم تكن هذه الشخصية تغاير الحصيلة الحسابية للأفراد فإنَّه لا يمكن أن يكون لها

أية قيمة أخلاقية أكثر مما يكون لهذه العناصر المفردة التي تدخل في تكوينها وهي عناصر ليس لها بعد بذاتها تلك القيمة؛ وإذاً نكون قد وصلنا من ذلك إلى هذه النتيجة التي تقرر: أنه عندما توجد أخلاق بمعنى قيام نظام من الواجبات الإلزامات فإنَّ ذلك يعني بالضرورة أن المجتمع شخصية معنوية تختلف اختلافاً كيفياً عما يشتمل عليه في جملته أفراداً وحدانا كُلّاً بمفرده، بل وعن حصيلةٍ منهم، من حيث هم فرادى كذلك، كل على حدة في تلك الحصيلة.

.... ونزيد فنقول إن هذا المطلب يمكن التحقق من صدقه في يسر.... فالأمر يرجع إلى التسليم بأن الأخلاق بالنسبة إلى الرأي العام لا تبدأ إلَّا من حيث تبدأ النزاهة ويتولد الإخلاص، غير أن النزاهة لا تكوْن بذات معنى إلَّا إذا كانت الذات التي تخضع لها وتعتمد عليها لها هي نفْسها من القيمة ما تعلو به علينا نحن الأفراد. وإني لا أجد في مجال التجربة ذاتا لها واقع أخلاقي أعظم ثراء وأشد تعقيدا من واقعي غير ذات بعيْنها وهي ذات المجتمع، فمن الخداع للنفْس القول بوجود ذات أخرى يمكن أن تؤدي نفْس المهمة كافتراض الألوهية وربما اقتضى هذا المسلك نحواً من الاختيار بين الله والمجتمع.

... فالأخلاق إذاً تبدأ هنا حيث الحياة الاجتماعية في جماعة ففي هذا الوضع وحده يصبح للنزاهة والإخلاص معنى)[1].

(والآن غدونا بموضع يسمح لنا أن نفهم كيف توجد قواعد يطلق عليها القواعد الأخلاقيَّة ينبغي علينا أن نطيعها لأنَّها قواعد تأمر وأنها تصلنا بغايات تفوقنا ونشعر نحن حيالها في نفْس الوقت بأنها أمور مرغوب فيها. فقد ظهر لنا أن المجتمع هو في حقيقة الأمر الغاية الرفيعة لكل نشاط أخلاقي فهو أولا أمر يتجاوز نطاق المشاعر الفردية وهو في نفْس الوقت ذو شأن سام رفيع بالنسبة لهذه المشاعر وهو ثانياً يملك كل خصائص السلطة الأخلاقيَّة التي من شأنها أن تفرض الاحترام فرضاً)[2].

---

(1) المصدر السابق، ص: 89-91.

(2) المصدر السابق، ص: 94.

تحليلٌ وتقويمٌ وختامٌ

يبدو واضحاً أنَّ الذهنية العلمانية التي خلفت الذهنية اللاهوتية لم تكن مغايرة لها إلَّا في الصورة والمظهر، وذلك أنَّ النظرة إلى الله وإلى التشريع وإلى الأخلاق بقيت على حالها، وقد تجلى ذلك في كلمات العديد ممن نظر للأخلاق في تلك الفترة الممتدة من القرن السابع عشر وحتى أوائل القرن العشرين، ولن أدخل الآن في تفصيل هذه النقطة، وربما في فرصة أخرى وموضع آخر، حيث أترك للقلم عنان البوح بما أخفته السطور المحفورة بمنجل الجهل في وجنات التاريخ الحديث، ولكن ما أبغي الكلام عنه الآن هو نقطة جوهرية أخرى تتعلَّق في قيمة السلطة الاجتماعية وإملاءاتها، والخانة التي تندرج فيها.

حقيقة الدور الذي يقوم به المجتمع

قد سبق في مواطن عدة الكلام على أنَّ أحد مصادر الأحكام التِلقائيّة التي نصدق بها بلا فكر ولا نظر، هو ما يسمى بالمشهور، ومن الواضح أنَّ مصدر ذلك هو الحالة الفكرية الجمعية الراسخة نتيجة التوارث وطول الممارسة، حيث توجب هذه الحالة صيرورة الأفراد منساقين على طبقها، فيجعلونها معياراً في قبول ورفض ما يعرض عليهم، وينشأ اللاحقون منهم على تلَقُّنِها وتشَرُّبِها، فتصير عاملاً محترماً من قبلهم ومعياراً في التمييز لديهم، وأداة توجيه واحتجاج.

وهذا أمر شائع في كل المتجمعات البشرية التي يمضي على اجتماعها المدة اللازمة لرسوخ الأفكار التي تعتنقها بدواً؛ نتيجة تجربة تعانيها، أو نصائح وتشريعات تتلقاها ممن تولى قيادتهم وتدبير أمورهم، أو أعمال اعتادوها، فرضتها الظروف التي عايشوها، أو طبائعهم النفْسيَّة المشتركة التي يتمتعون بها؛ ولذلك كلِّه، لا تجدهم يحيدون عنها، إلَّا إذا قادتهم الظروف القاهرة إلى اكتشاف خطئها، عبر معايشة تجارب معينة، أو خضوعهم لسيطرة شعوب أخرى، أو قيادات جديدة؛ حينذاك، تبدأ مرحلة جديدة من التشكل لمشهورات وعادات أخرى، تكتسب نفْس الهيمنة والتأثير على الأذهان والنفوس.

وليس يحتاج استكشاف منشأ هذا النمط من السلوك الذي تمنى به المجتمعات البشرية، إلّا إلى الالتفات إلى الخصائص التي تتمتع بها النفوس البشرية، فقابليتها للتعود والقبول، أمر كامن في طبيعتها. وكما أنَّ الإنسان يملك قوة أن يكون عاقلاً، مروّياً، مدبِّراً، حكيماً، فكذلك يملك قابلية أنْ يكون منساقاً، متسرِّعاً، تابعاً، بلا فكر ولا نظر. بل إنَّ تفعيل هذه القابلية، هو الأمر الأقدم مزاولةً عند عموم الأفراد، لأنَّه الأسهل، ويمارسونه منذ طفولتهم، لأنَّ تأهُّل الإنسان للتعقل بالفعل، لا يكون إلَّا بعد مرور السنين التي ينمو فيها ويشتد عوده من خلالها، ولذلك لا يكون لهم هذا التأهُّل للتعقُّل، إلَّا بعد أن تترسخ فيهم حالة الانسياق مع السائد والمشهور، ولا يستثنى غالباً من هذا إلَّا من كان نموهم قد اتفق أنْ كان في حالة من الصراعات، وفي ظرف معايشة تجارب جديدة؛ فإنهم عند ذلك ينشؤون في أجواء مختلطة؛ تؤدي في نهاية الأمر إلى أن يكون أفراد المجتمع اللاحق على السائد، خليطاً جامعاً بين ما كان سائداً وما استجد واكتُسِب من الظروف الجديدة؛ فتظهر المجتمعات فيما بينها-إذا ما عملنا مقايسة بينها-أنها في حالة تطور وتغير مستمر، ويوحي ذلك لمن لم يتبصر منشأ التغيرات وعواملها، أنَّ الأفكار بنات المجتمع، وأن الخير والشر من صنعه، وأن الأخلاق اجتماعية بذاتها.

وهذا في الحقيقة خلطٌ بين منشأ العادات والأعراف والمشهورات والملل من جهة، وبين منشأ الرؤية الفكرية والسلوكيَّة الموضوعية من جهة أخرى، إذ إذا كانت المجتمعات على هذا الحال من طريقة التكون، ونحو التأثير، وأسباب التغير، فإنَّ ذلك لا يجعل منها معياراً لقياس الخير والشر والحق والباطل، أو سبباً للقول بنسبية أو تاريخانية الحقيقة والخير، ولا يجعل منها موضوعاً لعلم الأخلاق ومعايير تدبير السلوك. بل إنْ كان ولا بد، فإنَّه يجعل منها مورداً للتقييم، قياساً على الأخلاق الحقيقية والمعارف الصحيحة، وذلك لأنَّ تفعيل القوة العقْليَّة واعتماد طرق التفكير الصحيحة ليس بالضرورة أن يتعطَّل نتيجة الطغيان التأثير الاجتماعي، بل إنَّ تأثير المجتمع يختص بأولئك الذين لم يمتلكوا الوعي الكافي والنباهة اللازمة لكي يتحرَّروا من الخضوع الأعمى لسلطة السائد، ومن الانحدار في تيار التمرُّد الانفعالي، أمَّا من يمتلكون

الخصائص المميزة في وعيهم، فإنّها، وفي ظلِّ ظروف مؤاتية تتفق لهم، تقودهم إلى سلوك درب التفكير والبحث، واستلام زمام المبادرة والفحص. ومن خلال هؤلاء كانت المعارف لتنمو، والمجتمعات لتتقدم، عندما تسمح لهم الاتّجاهات السائدة، بتوريد نتائجهم، وذلك عندما تكوْن متوافقة معها أو واضحة النفع والتأثير الإيجابي على أتباعها، ولكنّها أيضاً، ومن جهة أخرى، ترفضهم وتنبذهم وتمجُّهم، عندما تتنافى نتائجهم مع مشهوراتها، وعواطفها وعاداتها؛ ولذلك كانت نتائج العلوم التجريبية والصناعية، والتطبيقية، المتعلقة بحاجات الناس الضروريَّة والشهوية؛ لتلقى ترحيباً وتشجيعاً، بينما كانت نتائج العلوم الأخلاقيَّة والاعتقادية؛ تلقى مقاومةً وممانعةً وتصدياً وإقصاءً، بل وتنكيلاً ونفياً لأصحابها.

ومن هنا لم يكن الحق يقبل أنْ يقاس بمدى شيوعه وتسليم الناس به، ولا كان الخير يؤخذ من ممارسة المجتمعات له واعتيادها عليه، بل الأمر بالعكس، إذ إنَّ تقييم تلك المجتمعات والحكم عليها يكون من خلال التعرف على مدى توافق رؤيتها الفكرية والسلوكيَّة مع الحقيقة التي تؤخذ من طريقها، ومنهجها الواقعي النفْس أمري.

ومن هنا فإنَّ ما حاوله إميل دوركايم وغيره، ليس إلَّا استخلاص عناصر الأعراف والتقاليد ومنشئها، وذلك بالرجوع إلى موضوعها وظروف تكونها وكيْفيَّة تأثيرها وتأثّرها، إلَّا أنَّ ذلك لا يمتُّ إلى البحث الأخلاقي ومعايير تدبير السلوك الإنساني بصلة، بل سيقود في النهاية إلى التبصُّر بأَّن للأحكام الأخلاقيَّة واقعاً ومناطاً حقيقياً أجنبياً عن أعراف وتقاليد المجتمع في حقيقته ومناطه، وهذا ما توصل إليه إميل دوركايم نفسه في نهاية المطاف في كتاباته المتأخرة كما ينقل عنه د. محمد بدوي في كتابه الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع[1]، نقلاً عن كتابه التربية الأخلاقيَّة، الذي يبدو فيه أن دوركايم قد سلك طريق التبصُّر بخواء كل ما أسسه في كتاباته السابقة حول الأخلاق، وإن حاول أنْ يظهر أنَّ هذه النتيجة هي نتيجة للدراسة الاجتماعية للأخلاق؛ مما حدا بأنصار الأخلاق الاجتماعية أمثال ليفي برول إلى اعتباره

(1) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. محمد بدوي، ص: 223-229.

خارجاً في بحثه عن شروط البحث في العلم الاجتماعي الوضعي، ومتَّهِماً إيّاه بأنه قد عاد إلى حضن الفلسفة الأخلاقيَّة العقْليَّة في نهاية الأمر.

وبالجملة إنَّ الخلط بين العادات الاجتماعية والأعراف السائدة والاعتقادات المشهورة من جهة، وبين الحقيقة الأخلاقيَّة والرؤية الاعتقادية والسلوكيَّة الحقيقية من جهة أخرى، هو الذي قاد إلى استبدال موضوع البحث العلمي بالوقائع السلوكيَّة الاجتماعية بدل أنْ يكون السلوك الإنساني بداعي التقْنيْن الواقعي لما يكون فيه سلوكه نحو التكامل، ولذلك لم يجد الباحثون الاجتماعيون أمثال ليفي برول إلَّا أن يرفضوا أي إمكانية لقيام علم حول الأخلاق إلَّا العلم الاجتماعي المعني بدراسة الظواهر الأخلاقيَّة.

ختام الكلام مع دوركايم

ولكن، وبعد كل ما تقدم في مناقشة إميل دوركايم الذي عاد ليعثر في النهاية على الحقيقة الموضوعية للأخلاق، بل اعتبر أن أيَّ بحثٍ اجتماعيٍّ، ما كان ليستحقَّ ساعة من الجهد ما إذا كان الغرض والداعي منه هو الاقتصار على الناحية الجدلية والوصفية-بعد كل ذلك-لا حاجة بنا إلى تتبُّع ما قاله الآخرون من الباحثين في الأخلاق من نفْس الزاوية، وذلك لأنهم جميعاً يدورون في فلك المنهجية الاستقرائية الوصفية، بعيدين كلَّ البعد عن الالتفات إلى المنهج العقْلي البرهاني، الذي أهملوه كما أهمله اللاهوتيون من قبلهم، فاقتصر اللاهوتيون على التقليد والاتباع والتبرير المتكلِّف، وجعلوا مصدر الأخلاق إلهياً أو فطرياً، بينما اقتصر الاجتماعيون العلمانيون على الوصف والتتبع والتفسير الوضعي، وجعلوا مصدر الأخلاق اجتماعياً، فكلاهما بحث حول منشأ الإلزام باعتباره مقوّماً للأخلاق، ولكن، كلاهما جعل ما هو أجنبي عن معايير السلوك، داخلا في حقيقتها؛ فتاهوا في أودية لا تمت إلى العلم الصحيح والمنهج الصحيح بصلة، ولعمري فهذا سبب التردد المستمر في عدِّ علم الاجتماع علماً حقيقياً في الأروقة الأكاديمية، والحال نفْسه، ينطبق على علم النفْس الحديث في كثير من التفاصيل، وللكلام محل آخر، وتفصيل يطول بذكره الحديث، ولكنني أكتفي بهذا القدر في المقام، وأؤجل ذلك إلى فرص أخرى.



الفصل السادس

الاتِّجاه العاطفي

توطئة

لقد أطلق هيوم عدة دعاوى فيما يخص نفي كون العقْل أساسا للأخلاق ليرتب على ذلك أننا نملك حاسة خلقية وراء العقْل هي منشأ الحسن والقبح وصدور الفعل. وهو في ذلك يخلط بين مناط الحسن والقبح ومعيار التمييز بين الأفعال من جهة، وبين مقام التحريك والامتثال للقضايا الأخلاقيَّة من جهة أخرى، ويغفل التمييز بين الإدراكات الكلِّيَّة والإدراكات الجزئيَّة، كما يغفل التمييز بين مناشئ الانفعال وبين الانفعال نفسه. كما يخلط بين منشأ الحكم الأخلاقي الخبري، والحكم الإنشائي: مما جعله ينكر العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أنْ يكون، ولذلك سوف أقوم فيما يلي بعرض أهم تلك الدعاوى ومبرراتها المطروحة مع الكشف عن حظها من الصحة والخطأ.

هذا ويرجع جوهر دعوى ديفيد هيوم إلى أن العقل ليس أساسا للأخلاق، وذلك من خلال ادعائه لخمسة أمور عدة أمور سوف أقوم فيما يلي بعرضها ووزنها حتى يتبيَّن حالها.

الدعوى الأولى: العقل لا يحرك

الدعوى الأولى: (تتمثل في أنَّ الأخلاق تحرِّكنا إلى الفعل بينما العقْل لا يحرِّكنا إلى الفعل)

وهذه الدعوى تنحل إلى دعويين:

الأولى (العقْل وحده لا يستطيع أن يحرِّكنا إلى فعل من أفعال الإرادة).

الثانية (أن الأخلاق تحرِّكنا وتدفعنا إلى فعل من الأفعال؛ ولما كانت الاعتقادات وحدها لا تدفعنا إلى الفعل فإنَّ الوعي بالتمييز الأخلاقي لا يدفعنا وحده إلى الفعل)

وقد تم تبريرهما بالتالي:

(إن الأفكار نسخ لما تمثله وبالتالي يمكن أن تكوْن نسخا صحيحة أو نسخا زائفة؛ ويترتب على هذا أنها تكوْن في الحالة الثانية مناقضة للحقيقة والعقْل، ولكنَّ الأفعال والعواطف

موجودات حقيقية وليست نسخاً ولا تشير مثل الأفكار إلى أي شيء آخر ومن ثم فإنَّها لا يمكن أن تكوْن صادقة أو كاذبة، ولا أن تكوْن موافقة أو مناقضة للحقيقة)[1].

(فالاعتقادات لا تؤثر على سلوكنا ولا تدفعنا إلى الفعل إلَّا إذا كانت متصلة بإشباع عاطفة أو رغبة من الرغبات، وهناك طريقتان يمكن بواسطتهما أن يكون الاعتقاد متصلا بإشباع رغبة وهما: أنه يخبرنا عن وجود موضوع مرغوب فيه... أو أنه يخبرنا عن وسيلة بلوغ هذا الموضوع)[2].

(فالفعل نتاج اعتقاد ورغبة، ولكنَّ الاعتقاد بدون رغبة لا يكون فعَّالا... وإن أولئك الذين يؤكدون على أنَّ الفضيلة ليست شيئا سوى الموافقة للعقل وعلى أن هناك ملاءمة وعدم ملاءمة أزلية لأشياء تكوْن نفْس الشيء بالنسبة لكل موجود عاقل ينظر إليها ويؤكدون على أن المقاييس الثابتة للصواب والخطأ تفرض إلزاما ليس على الموجودات البشرية فحسب وإنَّما على الإله ذاته: نقول إن جميع هذه الأنساق تتفق في الرأي الذي يقول إن الأخلاق مثل الحقيقة وتميز فقط عن طريق أفكار وعن طريق المقارنة)[3].

وبالجملة يجعل هيوم مهمة العقْل محصورة في أمرين:

الأول: تعييْن مِصْداق المرغوب.

والثاني: تعييْن وسيلة تحقيق المرغوب.

كما يسلب العقْلَ أمرين:

الأول: تعييْن ما يصلح أن يرغب وألا يرغب.

---

(1) الأخلاق عند هيوم: لـ (د. محمود سيد أحمد)، نقلاً عن كتاب هيوم نفسه، ص: 30.

(2) مصدر سابق: ص: 31.

(3) المصدر السابق: ص:33.

والثاني: كونه محركاً نحو العمل بما تعلقت به الرغبة.

وهذا ما يعني أنَّ العقْل مجرد خادم للرغبات في تعييْن مصاديقها ووسائل تحقيقها.

تحليل وتقويم

بين صورة السلوك ومادته

ولتوضيح قيمة هذه الدعوى وقيمة مبرراتها؛ استحضر ما تم بيانه في القانون العقلي للسلوك، من أن للسلوك الإرادي صورة ومادة، أما صورته: فهي السلسلة التكوينيَّة التي يمر بها أي سلوك إرادي من كونه ناشئاً عن إرادة، والإرادة عن رغبة، والرغبة ناشئة عن إدراك جزئي لما به يتحقق أو يحفظ كمال ما، وهذا الإدراك الجزئي يأتي بعد شعور نفسي رضا وسخطا تجاه النقص أو الكمال من جهة ما، وهذا الشعور فرع الإدراك الجزئي لنقصنا، سواء كان إدراكاً حسياً باطنياً أم ظاهرياً أو إدراكاً عقلياً جزئياً.

وأمَّا مادة السلوك: فتتمثل في كوْن السلوك مؤدياً، أو غير مؤد إلى ما هو كمال حقيقةً، وهذا ما يتحدَّد استناداً إلى طبيعة نسبة كل حلقة من حلقات السلسلة الصورية إلى الواقع؛ وذلك أنَّ السلوك قد يكون مؤدياً لكمالنا حقيقة، وقد لا يكون، كما أنَّ إرادتنا قد تكوْن متعلقة بما هو كمال حقيقة، وقد لا تكون، وكذلك الرغبة، ومثله الحال في الإدراك الجزئي، إذ قد يكون صادقاً في تحديد ما به يحصل، أو يحفظ الكمال الذي سبق الشعور تجاه نقصه، وقد يكون كاذباً. وهذا الشعور بدوره، قد يكون ناشئاً من كون النقص حقيقياً وقد يكون ناشئا توهم نقص ليس بحقيقي، وإذا ما كان النقص حقيقياً فيأتي عندها دور السؤال التالي: هل هناك نقص آخر أولى مراعاة، أو ليس هناك ما هو كذلك.

وبناءً على ذلك؛ انقسم السلوك الإرادي إلى تلقائي انفعالي، وتدبيري مروىً، وكان التِّلقائيّ متقوماً بأن يكون متعين المادة طبْقاً للإدراك التِّلقائيّ الحسي سواء كان ظاهرياً أم باطنياً وطبْقاً للشعور والرغبة التِّلقائيّين المناسبين للملكات النزوعية الأخلاقية الكامنة وراء الشعور. وأمَّا التدبيري فكان متقوماً بأنْ يكون السالك فاحصاً لمناشئ الشعور والإدراك

والنزوع ومقدار مناسبة الملكات الخلقية مع ما هو كمال راجح بالذات، وهذا الفحص ليس من فعل المشاعر ولا الرغبة وإنَّما من فعل العقْل، وتبعاً لنتيجة فحص العقْل يتحدَّد الشعور السليم والإدراك الجزئي الصحيح والرغبة المناسبة.

وبالجملة إن العقْل يملك مبادئ أولية للسلوك وذلك بأنْ يكون المتوخى منه كمال ما راجح بالذات، وأن يكون الشعور بالحاجة ناشئاً عن الحاجة والنقص الحقيقيين، وأنْ تحديد الحاجة والنقص متوقف على معرفة خصوصيَّات الذات، وبالتالي لا يصلح الشعور بما هو شعور لتعييْن ما يحتاجه السالك حقيقة ولا تصلح الرغبة بما هي رغبة لتعييْن كمالية ما يترتب عليها بل إنَّ تحديد النقص والحاجة ومن ثم ترتب النقص أو الكمال إنَّما هو وظيفة الفحص العقْلي في أصْل التحديد لما هو كمال وفي تعييْن الراجح.

ومن هنا متى لم ندرك حاجتنا أو نقصنا فإنَّ عدم شعورنا لا يعني عدم حاجتنا أو نقصنا. وكذلك متى ما لم ندرك ما به كمالنا حقيقة: فإنَّ عدم الرغبة به لا يعني عدم توقف كمالنا على ما جهلناه. ومتى ما لم يكن تعييْننا لما يحصل أو يحفظ كمالنا من الأفعال: تعييْنا صحيحاً في الإدراك فإنَّ محض كونه إدراكاً لا يصيره صحيحاً.

وبناءً على ذلك فإنَّ العقْل وإن كانت وظيفته الإدراك والتمييز والفحص إلَّا أن نتيجة فحصه وتمييزه وحكمه هي الميزان في حفظ مناسبة الشعور فالرغبة فالإرادة مع ما هو واقعاً نقص أو كمال.

ومن هنا كان للإدراك الجزئي دخالة صورية ومادية في السلوك: أمَّا الصورية فبكونه من مقوِّمات الحركة الإراديَّة، أمَّا المادية فلكون ضمان صحته وواقعيته هو الموجب لترتب الأثر الكمالي المتوخى تحصيلاً أو حفظاً، وفي كون الشعور متناسباً مع واقع الكمال والنقص أو لا، وفي كون الرغبة تعلَّقت بما هو كمال وراجح أو لا.

إلا أنَّ الإدراك الجزئي متفرعٌ على سبق الإدراك الكُلِّي في تقرير ما هي الحاجات الإنسانيَّة، وهذا ما يتوقف على تقرير ما هي الخصائص التي نتمتع بها، وتستجدي حفظ وتحصيل

كمالاتها. وبناءً عليه يتوقف تحصيل غاية السلوك على سبق إدراك كلي صحيحٍ لخصائصنا وكمالاتها وعلاقاتها فيما بينها ومناط الترْجيح لبعضها على بعض، فإذا ما تم ذلك كان التدبير والتروي في الإدراك الجزئي مستنداً إليها في فحص المشاعر والرغبات وتعييْن متعلق الإرادة.

ومن هنا فليس الخلق إلَّا تلك الكيفيات الراسخة في الخاصية النزوعية، والتي توجب - بتوسط الإدراك الجزئي لما يناسبها من كمال أو ينافرها من نقص-مشاعر مناسبةً رضاً أو سخطاً، فتؤدي-بتوسط الإدراك الجزئي لما يحصل أو يحفظ الكمال المناسب-لنشوء الرغبة أو النفور ومن ثم تعين متعلَّق الإرادة؛ وبناءً عليه فليست الملكات الخلقية التلقائية الكامنة وراء الشعور تصلح معياراً لتصحيحه؛ بل إن تلك الملكات، لا تملك تحديد واقعيَّة الإدراك لما يناسبها وينافرها، ولا تملك تحديد الكمال الراجح من المرجوح، وبالتالي؛ لا يتحقق الكمال الإنساني بجعل العقْل خادما لها، بل بجعل تدبيرها في عهدة الرَّوِيَّة العقْليَّة التي تتوخى تحصيل الاعتدال بمراعاة جميع الكمالات وترْجيح الراجح بالذات في ظرف التزاحم، وهذا ما يتوقف على سبق الإدراك العقْلي الكُلِّي لما هو كمال ونقص، ومعيار الرجحان.

وبعد كل هذا يتضح أن الكلام في الأخلاق ليس في وصف صورة السلوك فقط، بل في بيان معاييْر تحقيق السلوك للغرض وهو التكامل الإنساني، وهذا ما لا يتحقق بجعل العقْل فقط معيِّناً لمصاديق المرغوب ومناسبات الرضا والسخط، ومعيِّناً لوسائل تحقيق المرغوبات، بل مهمته تحقيق الغاية الكلِّيَّة بالتكامل، والموافقة للنزوع الكُلِّي نحو الكمال، والذي تأتي الملكات الخلقية والمشاعر والنزوعات في طوله، ويكون العقْل في فحصه موازناً بين إفْراط وتفْريط تلك الملكات والمشاعر والنزوعات: فيدبرها حتى لا يُهْمَل كمالٌ راجحٌ مفقودٌ، أو يُسلَب كمالٌ راجحٌ موجودٌ.

فالعقْل وإن لم يكن قوة نزوعيِّة إلَّا أن تحقق النزوع الإرادي الجزئي متوقف تكوينياً على الإدراك الجزئي، كما أنَّ تحقق التكامل الإنساني منوط بكون العقْل فاحصاً ومدبراً، وعليه فليس العقْل محركاً انفعالياً، بل محرك فاعلي؛ بتوسط إيجاده الاختياري لمبدأ الحركة الانفعالية،

وهو الإدراك الجزئي المروى؛ ولذلك يسمى محركاً بالعناية، وبهذا النحو يوصف العقْل بأنه عملي ومحرِّك، لا كتحريك المشاعر والملكات النزوعية التلقائية، والذي هو انفعالي صرف.

الدعوى الثانية: الأفعال لا توصف بالمعقولية وعدمها

الدعوى الثانية: (تتمثل في أنَّ ما هو معقول ولا معقول لا ينطبْقاًن على الأفعال)

وهذه الدعوى تنحل إلى دعويين:

الأولى: (المعقول واللامعقول ينطبْقاًن فقط على الاعتقادات).

الثانية: (الأفعال وحدات واقعيَّة وليست اعتقادات).

وقد تم تبريرهما بالتالي:

(إنَّ عواطفنا وأفعالنا تنتمي إلى طائفة من الموجودات الواقعيَّة الحقيقية ولا تنتمي إلى طائفة النُّسَخ. وينجم عن هذا أنها تكوْن كاملة في ذاتها ولا يمكن أن نقول إنها صادقة أو كاذبة، معقولة أو غير معقولة، .... ويستنتج هيوم من هذا أن الأفعال لا تميز عن طريق العقْل... وطالما أن العقْل لا يمكن مطلقا أن يمنع أو ينتج فعلا من الأفعال بصورة مباشرة بالاتفاق معه أو مناقضته فإنَّه لا يمكن أن يكون مصدر التمييز بين الخير الأخلاقي والشر الأخلاقي)[1].

تحليل وتقويم

وبالجملة إن هيوم في رفضه لكون تمييز الخير من الشر ناشئاً من العقْل يستند إلى أمرين:

الأول: أن وظيفة العقْل هي الإدراك وهو بذلك يملك نسخاً حاكية عن الواقع الموضوعي توصف بالصدق والكذب في حكايتها عن ذلك الواقع.

الثاني: أن المشاعر والأفعال أشياء واقعيَّة في العالم الموضوعي تكوْن أو لا تكوْن، ولا توصف بالصدق والكذب وبالتالي لا تقع متعلَّقا للعقل، فهو لا يمنعها ولا ينتجها لأنَّها ليست أفكارا.

---

(1) المصدر السابق: ص:34.

وبعد ما تقدم في جواب الدعوى الأولى يصبح واضحاً أن كون وظيفة العقْل هي الإدراك لا تعني عدم تأثيره في التحريك متى ما فهم معنى التحريك الذي يختص به وهو التحريك الفاعلي والمسمى تحريكا بالعناية والذي يكون بضمان صحة المبدأ التكويني لأي حركة إرادية وهو الإدراك الجزئي.

وبناءً عليه تتصف الأحكام الأخلاقيَّة بالصدق والكذب لأنَّها في حقيقتها ليست أحكاماً إنشائية وإنَّما أحكام خبرية تحدد ما هو كمال ونقص، وما هو مناط الرجحان، وما هو شرط التحصيل، ومدى توفر كل ذلك في الوسائل المعتمدة. ثم إذا تم انكشاف كل ذلك تعين الإدراك الجزئي الخبري حول ما به يحصل الكمال الراجح والاعتدال السلوكي، والذي بتعينه يحصل مبدأ الحركة الإراديَّة الانفعالية، وتنفعل الخاصية النزوعية شعوراً ونزوعاً.

أمَّا ماهية الأحكام الإنشائية فقد تبين أنها ليست هي المحرِّكة وإنَّما هي محاكاة في الإدراك: للنزوع التكويني نحو الكمال الراجح المتعين أو النزوعات الجزئيَّة التي في طوله، وهذه المحاكاة تكوْن إنشائية آمرة وناهية لمناسبتها مع النزوع الذي هو محفز نحو الكمال ومثبط عن النقص.

وسيأتي التعرض لهذه النقطة في دعوى هيوم الرابعة.

الدعوى الثالثة: الأخلاق غير قابلة للبرهان

الدعوى الثالثة: (تتمثل في أن الأخلاق ليست قابلة للبرهان وليست من مسائل الواقع) فههنا دعويان:

الأولى (الأخلاق ليست قابلة للبرهان)

وقد تم تبريرها بالتالي:

(فإن الأخلاق لا تتمثل في إحدى العلاقات الفلسفية الأربعة وهي التشابه والتناقض والدرجات في الكيف والتناسب في الكم والعدد كما أنَّها لا تتمثل في أي علاقة جديدة غير هذه العلاقات؛ إذ لا وجود لعلاقة جديدة تضاف إلى هذه العلاقات وذلك لأنَّ هناك

شرطين يجب أن تحققهما هذه العلاقة الجديدة وهما غير ممكنين:

الشرط الأول: هو أن هذه العلاقة يجب أن تكوْن قائمة بين أفعال داخلية أو بين موضوعات خارجية وإذا كانت الأخلاق تتمثل في علاقات فسينجم عن هذا أن أشياء معينة تحدث للنباتات والحيوانات ستكون أخلاقية على الرغم من أنها ليست كذلك في الحقيقة فاختناق بلوطة عن طريق الشجرة التي نمت في إحدى ثمراتها سيكون أمراً لا أخلاقياً، مثله في ذلك مثل قتل موجود بشري والده لأنَّ نفْس العلاقات موجودة في كلتا الحالتين.

والشرط الثاني: أن هذه العلاقة الجديدة أيا كانت، ينبغي أن يكون لها أثر تحريك أي مخلوق عاقل بدرجة تكفي لفهمها، إلَّا أن فهم أي علاقة يكون لها هذا التأثير أمر غير ممكن، والسبب في هذا أنَّ العقْل لا يستطيع أن يحرِّكنا بمفرده إلى الفعل ومن ثم فإنَّ مجرد معرفة فعل ما من الأفعال يملك علاقة لا يكْفي للقول بأن هذه المعرفة لها أثر على أفعالنا...)[1].

الثانية (الأخلاق ليست مسألة من مسائل الواقع ولا يمكن اكتشافها عن طريق الفهم)

وقد تم تبريرها بالتالي:

(افحص أين تكوْن مسألة الواقع التي نسميها جريمة أشر إليها وحدد زمان وجودها صف ماهيتها أو طبيعتها اشرح معنى الحاسة التي تكتشفها لذاتها، إنها تنحصر في عقل الشخص ناكر الجميل فهو الذي يشعر بها أو يعيبها، إن الرذيلة تهرب منك تماماً بمجرد أن تنظر إلى الموضوع إنك، لا تجدها مطلقا حتى تحول تفكيرك إلى صدرك وتجد عاطفة الاستنكار تنشأ بداخلك تجاه هذا الفعل، هنا تكوْن مسألة من مسائل الواقع، ولكنَّها موضوع للشعور لا للعقل، إنها تكمن بداخلك لا في الموضوع، ومن ثم فإنك حينما تصف أي فعل أو أي سلوك بأنه رذيلة: فإنك لا تعني شيئا سوى أنه من تأليف طبيعتك يكون لديك شعور أو عاطفة اللوم...)[2].

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق: ص: 35-39.

وبالجملة يقرر هيوم منع مرجعية العقْل في الأخلاق استناداً إلى أنَّ مرجعيته تتوقف على أمرين:

الأول: أن تكوْن الأخلاق مستندة إلى علاقة من العلاقات الواقعيَّة التي يتوقف عليها إقامة أي برهان، والحال أن فرض أي علاقة في القضايا الأخلاقيَّة سيؤدي إلى أن تكوْن غير خاصة بالتصرفات الإنسانيَّة مع أن تعميم الأخلاق إلى النبات والحيوان واضح البطلان، كما أنَّها يجب أن تكوْن صالحة لترتب الفعل الأخلاقي عليها بمجرد إدراكها والحال أن العقْل لا يحرِّك.

الثاني: أن تكون الأخلاق من مسائل الواقع والحال أن كل الصفات التي ننزعها على الأفعال لا وجود لها إلَّا في نفْس الواصف وصاحب الموقف: فلا هي موجودة في الأشياء نفْسها، ولا هي موجودة في العقْل، بل هي من عوارض الشعور.

تحليل وتقويم

مصحح تعلق الإرادة بالفعل

إن ما منع منه هيوم ممنوع؛ وذلك لما ظهر من أنَّ معنى واقعيَّة السلوك ترجع إلى كونه مؤدياً إلى غرضه الواقعي المتمثل بالتكامل والرقي، وهذا يتضمن علاقة واقعيَّة بين السلوك بين ما يترتب عليه من كمال ونقص وهي علاقة عِلِّيَّة يتم تحديدها من خلال معرفة خصائص الذات الفاعلة وخصائص الموضوع الذي تعلق به الفعل ليعلم خصوصيَّة أثره على الذات من حيث كونها كمالاً أو نقصا؛ وعليه وبتوسط الإدراك لذلك: يتحدد كون السلوك مناسباً للغاية والنزوع الكُلِّي نحو الكمال أو لا، وبناءً عليه يتعين كونه سلوكاً مناسباً أو لا.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الملكات الخلقية فإنَّ علاقتها بالواقع هي كونها متناسبة معه أو لا، وتناسبها معه يتم من خلال لحاظ ما تؤثّره من مشاعر، وما تحفز عليه من أفعال وتروك: من حيث كون المشاعر متناسبة مع الواقع أو هي زائفة، ومن حيث كون الأفعال والتروك تؤدي إلى الكمال الحقيقي والراجح وتحفظه أو لا.

ومن هنا، فإنَّ العلاقة الواقعيَّة بين السلوك وذواتنا سواء كان فعلاً أو انفعالا ترجع إلى علاقة العِلِّيَّة وذلك بكون السلوك علة لتحصيل غايتنا المتمثلة بالتكامل، ولذلك نستند في التمييز بين المشاعر والأفعال إلى تمييز الإدراكات والأحكام التي نشأت عنها، وكونها حاكية عن الواقع، وعما هو كمال حقيقة وراجح بالذات، أم أنها مشاعر زائفة، وأفعال مؤدية إلى زوال الكمال.

وهذه العلاقة يتوسط في فعليَّتها حصول الإدراك الجزئي، وبمجرد حصول الإدراك الجزئي وخلاصه من المنازعة والمزاحمة بإدراك آخر فإنَّ حصول السلوك يكون قهرياً، وليس بالاختيار، وإنَّما الاختيار في تعييْن مبدأ السلوك في الإدراك، كما أنَّ تحقق الكمال أو زواله على إثر السلوك سيكون قهريا أيضاً، وإنَّما نحن نملك أنْ نروِّي ونميِّز ونعيِّن ما يكون متناسباً مع غايتنا بالتكامل: فإذا ما تعين في الإدراك؛ ترتب السلوك وترتب أثره. وكذا العكس إذا ما أخطأنا في التعييْن؛ وعليه فإنَّ عِلِّيَّة السلوك للغاية وتناسبه معها هي العلاقة التي تصحح اختيارنا له وتعيّينه في الإرادة من خلال إدراكه بعد تمييزه عن غيره.

والنتيجة أن هناك أربعة أمور يفترض توفرها حتى يصح تعلق اختيارنا بسلوك ما على نحو متناسب مع الغاية الإنسانية وهي:

الأول: كون الكمال مندرجا تحت عنوان: (ما تكوْن لنا قابلية لتحصيله من الكمالات)؛ وذلك ليصح جعله غاية لنا.

وهذا ما يتحقق من خلال إدراك خصائصنا وحاجاتنا الحقيقية وحدود قابليتنا ليتم تحديد كمال كل خاصية من الخصائص، وحاجاتنا التي نملك قابلية أن نسدها ونستوفي كمالاتها.

الثاني: كون الغاية المتوخاة من السلوك مندرجة تحت عنوان: (ما هو كمال راجح بالذات)؛ ليصح جعلها غاية فعليَّة وتعيين مِصْداقيتها للغاية الكلِّيَّة بالتكامل.

وهذا ما يتحقق من خلال إدراك العلاقة التي تربط خصائصنا وحاجاتنا وكمالاتها فيما بينها سلباً وإيجاباً: تمهيداً لمعرفة مناط ترْجيح بعضها على بعض.

الثالث: كون السلوك مندرجا تحت عنوان: (ما يحقق كمالاً راجحا)؛ لنعلم شأنيته ليكون متعلقا للإرادة، وضبط سلوكنا على وفقه.

وهذا ما يتحقق من خلال إدراك خصائص ذلك السلوك فإنَّ كان انفعالاً احتاج إلى إدراك تناسبه مع الواقع وعدم زيفه: بالكلِّيَّة أو إفْراطاً أو تفْريطاً، وإن كان فعلا احتاج إلى إدراك خصوصيَّته: تمهيداً لإدراك أثره من كمال أو نقص؛ ليصح على إثر ذلك تعيِيْن تناسب ذلك السلوك مع غايتنا الإنسانية.

الرابع: كون السلوك مندرجا تحت عنوان (ما يكون مقدورا لنا من الأفعال والانفعالات)؛ حتى يمكن لنا اختياره وتعيِيْنه في الإرادة.

وهذا ما يتحقق من خلال إدراك الموانع التي تواجه عملية السلوك وقابليتها للرفع من عدمها.

وأما إذا ما أخطأنا في إدراك أي من هذه الأمور الأربعة، أو تخلينا عن الفحص نتيجة الانسياق الانفعالي بسبب المحفزات الداخلية والخارجية نحو بعض الكمالات المرجوحة؛ فإنَّ أثر السلوك سيكون منافيا للغاية الإنسانية، وإنْ كان مقترناً بالرضا الخادع منا.

ومن هنا فإنَّ اختيارية السلوك من خلال القدرة على تحديد مبدئه المؤدي إلى التناسب مع الغاية الكلِّيَّة، هي التي صححت مسؤولية الفاعل عن فعله ؛وبالتالي صححت اتصاف الفاعل بأنه فاعل للحسن والكمال من حيث أنه كذلك، أو لا، بخلاف الحيوان مثلا فإنَّه لا فاعلية اختيارية له وإنَّما انفعال تلقائي بوجدان الحاجة، بتوسط الإدراك التِّلقائيّ لموجب سدها أو ممانعه؛ ولذلك لا يوصف بالحسن والقبح، لأنه لا فاعلية اختيارية له وإن كانت حركته إرادية إلَّا أنها انفعالية وإنَّما لم تكن فاعليته اختيارية؛ لعدم قابليته لفعل ما هو أزيد مما يقوده إليه الانفعال التِّلقائيّ وذلك لانعدام موضوع الاختيار وهو العقْل.

وبناءً عليه فإنَّ كون السلوك اختياريا هو الذي يصحح اتصافه بكونه فاضلا أو رذيلا، وهو الذي يصحح مسؤولية الفاعل عن آثاره ونتائجه. ولكن متى كان الاختيار منتفياً فإنَّ كلا من

الفضيلة والرذيلة، والمسؤولية، تنتفيان عن الفاعل من باب السالبة بانتفاء الموضوع وإن كان الحاصل من الأفعال كمالاً أو نقصاً؛ ولذلك لا توصف الحيوانات والنباتات بكونها فاضلة أو رذيلة، ولكن أفعالها مع ذلك تكوْن ذات آثار كمال أو نقص على ذواتها أو على غيرها.

أما بالنسبة إلى مناط ومنشأ الوصف بالفضيلة والرذيلة وعلاقتهما بالتأييد والشجب والاستحسان واللوم: فسوف أتعرض له في مناقشة الدعوى الرابعة، أما هنا فأكتفي بالقول بناء على ما تقدم بأن النتيجة هي: ثبوت كون الأخلاق قابلة للبرهان وثبوت كونها من مسائل الواقع.

الدعوى الرابعة: ما ينبغي لا يرتبط بما هو كائن

الدعوى الرابعة: (وتتمثل في رفض ارتباط ما ينبغي أن يكون بما هو كائن)

وقد تم تبريرها بالتالي:

(في كل مذهب من مذاهب الأخلاق قابلته حتى اليوم لاحظت أن المؤلف ينتقل أحيانا بالطريقة العادية للبرهان ويثبت وجود الله أو يقوم بملاحظات تخص مسائل بشرية وفجأة عندما أجد أنه بدلا من الروابط العادية للقضايا (يكون) (ولا يكون) لا أقابل أي قضيَّة لا تكوْن مرتبطة بما ينبغي أو بما لا ينبغي، وهذا التغيير أمر لا يمكن إدراكه ... ولأنَّ ما ينبغي وما لا ينبغي يعبر عن علاقة جديدة أو توكيد جديد فإنَّه من الضروري ملاحظته وتفسيره ويجب في الوقت نفسه تقديم سبب لما يبدو غير ممكن إدراكه وسبب لكيف أن هذه العلاقة الجديدة يمكن أن تكوْن استدلالا من علاقات أخرى مختلفة تماما عنها. ولكن لأنَّ المؤلفين لا يستخدمون عادة بصورة عامة هذه الحيطة: فإنني أفترض التوصية بها للقراء وإنني موقن بأن هذا الانتباه الضئيل سيهدم جميع مذاهب الأخلاق الدارجة، ويدعنا نرى أن تمييز الرذيلة والفضيلة لا يرتكز على علاقات الموضوعات فحسب ولا يدرك بواسطة العقْل)[1].

---

(1) المصدر السابق: ص: 39.

وبالجملة يرجع هيوم رفضه لارتباط ما ينبغي أن يكون بما هو كائن إلى أمر واحد وهو أنَّ نفْس الفرض غير ممكن وغير مبرر ولا يملك أيَّ مصحِّح للانتقال وإنَّما هو ناتج عن التعدي في الحكم بلا دليل.

تحليل وتقويم

مراتب القضيَّة السلوكيَّة

إن هذا الرفض ناشئ من عدم وضوح منشأ الحكم الأخلاقي. وللإيضاح بنحو مرتبط بالمقام أقول: إن هناك قضيتان خبريتان وقضيتان إنشائيتان وفي كل منهما واحدة كلِّيَّة وأخرى جزئيَّة:

أما القضيَّة الخبرية الكلِّيَّة فتبيِّن العلاقة الكلِّيَّة بين الذات ونوع من أنواع السلوك من حيث أنه متناسب، وما يترتب عليه كمال تحصيلا أو حفظا أو مما يترتب عليه زوال كمال حاصل أو المنع عن حصول كمال مفقود. وبمجرد تعين نوع من أنواع الكمالات، تتعيّن مِصْداقيته لكُلِّي الكمال الذي تنزع ذواتنا نحوه بنحْوٍ طبيعي ضروري؛ فإنَّ العقْل يحاكي ذلك النزوع في مقام الإدراك بمعنى إنشائي آمر بنحْوٍ كُلِّي أو يوجه القضيَّة الخبرية الكلِّيَّة بجهة الانبغاء أو الوجوب حكاية عن ذلك النزوع تجاه مِصْداق الكمال الذي تخبر عنه القضيَّة. فنقول مثلا الإحسان إلى الآخرين كمال واجب أو ينبغي فعله أو نقول أحسن إلى الآخرين. والحال هو الحال بالنسبة إلى القضيَّة الخبرية الحاكية عن نوع سلوك يزيل أو يمنع كمالاً، والقضيَّة الإنشائية المحاكية للإعراض الكُلِّي عنه، كما سبق وأشرت في نقاشي للوضعية المنطقية.

أما القضيَّة الخبرية الجزئيَّة فتبين العلاقة الجزئيَّة بين الذات مع أمر جزئي شخصي من جزئيَّات السلوك من حيث أنَّه يحصل أو يحفظ كمالاً جزئياً، أو من حيث أنَّه يزيله أو يمنعه. ومتى ما حصل الإدراك الجزئي للقضيَّة الخبرية؛ تنزع ذواتنا بنحْوٍ طبيعي نحو تحقيق ما هو كمال؛ فيحاكي العقْل ذلك النزوع الجزئي؛ فينشئ قضيَّة آمرة بمتعلق جزئي محاكياً له، أو يحكي عنه بأنْ يوجه القضيَّة الجزئيَّة الخبرية بالجهة المناسبة لذلك النزوع كما مر في القضيَّة الإنشائية الكلِّيَّة وجهة القضيَّة الخبرية الكلِّيَّة.

وبناءً عليه يصبح واضحاً من أين، وكيف نشأت الأحكام المعيارية؟ وكيْفيَّة تفرعها على القضايا الوصفية لما هو كمال ونقص؛ وذلك لمكان العلاقة بينهما وبين أنواع السلوك. ويزداد الأمر بياناً إذا ما تبيَّنا أنَّ النزوع الكُلّي نحو الكمال، حيث إنَّه طبيعي وضروري؛ فلا تقع الحاجة إلى محاكاته بصيغة آمرة به، أو ناهية عن مطلق النقص، وإنَّما يحتاج إليه في مقام تعين ما هو نوع أو شخص الكمال، لمكان مواجهته لأحد أمرين: إما الخطأ في الإدراك والتعيين، وإما النزوع الموافق للملكات الأخلاقية التلقائية والانفعالات والنزوعات المناسبة لها، نحو الكمال المرجوح أو الزائف؛ وهذا ما يجعل التأكيد على مِصْداق الكمال الراجح حقيقة، بصيغتيه الخبرية الموجهة، أو الإنشائية ملحاً؛ وذلك بداعي مواجهة منافياته الناشئة عن الخطأ في الإدراك، أو الخضوع للانفعال التِلقائيّ الموافق لنزوعات الملكات التلقائية، والتي يأتي نزوعها في طول النزوع الكُلّي نحو الكمال؛ وذلك لأنَّ نزوعات الملكات الأخلاقية التلقائية هي نحو كمالٍ ما، قد يكون حقيقياً، ولكن مصاباً بإفْراط أو تفْريط، وقد يكون زائفاً نتيجة الخطأ في الإدراك.

ومما تقدم يصْبح واضحاً أيضاً أنَّ حقيقة القضايا السلوكيَّة والأخلاقيَّة ليس في كونها قضايا آمرة وتحكي الوجوب والحرمة وإنَّما حقيقتها في منشئها وهو الإدراك الخبري والوصفي للعلاقة القائمة بين السلوك وغايتنا الكلِيَّة التي هي منزوع نحوها بالذات والضرورة؛ لذلك ليس مبدأ السلوك هو القضيَّة الإنشائية أو جهة الوجوب أو الانبغاء في القضيَّة الخبرية، وإنَّما كل منهما يأتي في رتبة متأخرة عن تعين مبدأ السلوك، وإنْ احتيج إليهما في مواجهة ما ينزع بذواتنا نحو منافيها، ويكْفي في تحقق مبدأ السلوك إدراك القضيَّة الخبرية الواصفة لضرورة العلاقة بين السلوك وكمالنا؛ ليتفرع على تعينها في الإدراك وعدم المزاحمة، حصول النزوع التام المتمثل بالإرادة كما سبق وذكرت في مناقشة دوركايم.

ومنه يُعلم أيضاً أنَّ حقيقة القضايا السلوكيَّة ليس في كونها ناشئة عن الاستحسان واللوم، ولا عن الرضا والسخط؛ بل هذه كلُّها مشاعر في طول حصول مبدأ السلوك، وهو الإدراك الوصفي للعلاقة التكوينيَّة بين السلوك وتحقق كمالٍ ما أو حفظه، أو زوال كمالٍ ما أو منعه.

وهذا الإدراك، إذا ما تُوجِّه إليه لنرى إن كان قد طبق أم لا او صادفنا أحد الأمرين، نشأت فينا الانفعالات المناسبة لكل منهما وقمنا بالمواقف المناسبة لهذه الانفعالات؛ فإذا ما عُمل به رضينا وأيدنا ومدحنا، وإذا ما خُولِف وانتُهِك، سخطنا وشجْبنا وذمينا.

وهذا بدوره يوضِّح أنَّه لا علاقة للفضيلة والرذيلة بالموقف النفسي المؤيد أو الشاجب، بل إنَّما تكْمن علاقتهما بمناطيهما الحاكِيَيْن عن العلاقة التكوينيَّة؛ أعني: بين توسط مقتضى الملكة الأخلاقية بين الإفْراط والتفْريط، وتحقق الكمال الراجح-في الفضيلة-وبين انحراف مقتضاها عن التوسط إلى أحد جانبي الإفْراط أو التفْريط، وتحقق النقص من جهة ما-في الرذيلة-. ولكنَّ الخلط بين هذه المراتب والمراحل كلها، دون معرفة المتقدم والمتأخر منها، ودون معرفة ما هو المناط الحقيقي بينها؛ هو الذي أوجب ما أوجب من العراك الفكري حول حقيقتها وقيمتها ومنشئها.

الدعوى الخامسة: طريق الحكم الأخلاقي غير عقلي

الدعوى الخامسة:(تتمثل في أن إصدار الأحكام الأخلاقيَّة متوقف على معرفة خصوصيَّات وأحوال الموضوعات وظروف الفاعل، وهذا ما لا يملك العقْل معرفته بنحْوٍ قبلي وبالتالي لا يملك العقْل أن يكون مصدرا لها).

وقد تم تبريرها بالتالي:

(يجب علينا أن نتعرف على جميع الوقائع لفعل من الأفعال قبل أن ننطق بأخلاقيته، ... إذ يجب علينا أن نتعرف مسبقا على كل الموضوعات وعلى علاقتها بعضها ببعض. ومن مقارنة الكل نركز على خيارنا أو استحساننا، يجب علينا معرفة جميع الظروف والعلاقات مسبقاً من تأمل الكل، ... وحينما نعرف جميع الوقائع الخاصة لفعل من الأفعال لا يبقى سوى أن نشعر من جانبنا بعاطفة اللوم أو الاستحسان عندما نقول بأنه فعل إجرامي أو فعل فاضل)[1].

(1) المصدر السابق: ص: 41.

وبالجملة قام هيوم بنفي مرجعية العقْل في الأحكام الأخلاقية، استنادا إلى أن تقييم أفعال الآخرين وحدوث المشاعر الأخلاقيَّة تجاهها يتوقف على معرفة لا يملكها العقْل وبالتالي لا يملك العقْل تحديد الأحكام الأخلاقيَّة وتأسيسها.

تحليل وتقويم

من الواضح-إذا ما استحضر ما تقدم-أنَّ في ذلك خلطاً بين الحكم الأخلاقي الكُلِّي الذي يبين المناط الكُلِّي للسلوك المتناسب مع الغاية حقيقة وبين الحكم الجزئي الذي يتوقف على معرفة الخصائص الجزئيَّة المحيطة بالسلوك. كما أنَّه خلط بين ما يتوقف عليه حكم العقْل بأخلاقية السلوك الجزئي من الاستعانة بأدوات الحس وبين فاعل الحكم. كما أنَّه خلط بين الحكم الأخلاقي الوصفي، والمعياري المحاكي للنزوع، وبين ما يترتب عليهما من مشاعر انفعالية تجاه الحكم الأخلاقي وامتثاله ومخالفته كما مر تفصيله في جواب الدعوى السابقة.

وبالجملة إن توقف الحكم الأخلاقي الجزئي على إمداد غير العقْل، للعقل في حكمه؛ لا ينفي عن العقْل كونه فاعلاً للحكم، كما لا ينفي كون العقْل هو الحاكم المستقل في مناط التعيِّن الكُلِّي للسلوك الأخلاقي. وكذلك فإنَّ كون الحالات النزوعية تجاه الأحكام الأخلاقيَّة حاصلة فينا، وليست من فعل العقْل، لا يصير الحكم الأخلاقي حالة نزوعية؛ لأنَّ الأحكام الأخلاقيَّة متقدمة رتبة على الأحوال النزوعية المؤيدة والرافضة والمادحة واللائمة كما تقدم. وأخيراً وليس آخرا فإنَّ عدم كون العقْل هو المحرك الانفعالي نحو السلوك لا ينفي عنه التحريك الفاعلي من خلال إيجاده لمبدأ النزوع الانفعالي، أي إدراك الحكمين: الكُلِّي والجزئي.

ختام الكلام مع هيوم

وفي ختام المناقشة لدعاوى هيوم، أذكر أنه؛ ولأجل ألَّا يقع هيوم في النسبية ونفي الأخلاق من أساسها؛ كان لا بد له من العثور على منشأ لتوحيد الرغبات، عبْر توحيد الغايات بين البشر؛ ولذلك لجأ هيوم إلى القول بأن الرغبات ليس متعددة بتعدد الأفراد والأشخاص، بل هناك رغبات مشتركة، وميول عامة بين البشر، وهذا ما يجعل الكلام على الأخلاق كنظام عام ممكناً، لأنه يبرز

تلك الرغبات المشتركة والمتعلقة بالمنافع والغايات المشتركة، ويقارن ذلك باضطراد الأفعال في العالم الفيزيقي باعتبار أنَّ العلل المتشابهة تنتج معلولات متشابهة بنفْس الطريقة؛ وبذلك يعزو اتفاق الرغبات إلى اتفاق مناشئها المعللة لحصولها، على شاكلة الفعل المتبادل لعناصر الطبيعة؛ وبالتالي فإنَّ اتحاد الرغبات سيكون محكوماً بعلاقات ضروريَّة مطردة[1].

إلَّا أن ذلك مضافاً إلى أنَّه مخالفة صريحةٌ لما أسَّسه من منع العلاقة الضروريَّة بين العلة والمعلول، ونفيه للسنخية بينهما، كما بيّنت ذلك مفصلا وأجبت عنه في كتابي نهج العقْل؛ فإنَّه كلام يكرر فيه هيوم خلطه بين مناط الحكم الأخلاقي، والمواقف الانفعالية تجاه موافقته ومخالفته. كما أن فيه هروباً من إسناد الحكم إلى العقْل بجعله ناشئاً عن الاتحاد والاتفاق في الرغبات، دون إسناد منشأ الحكم بالاتفاق والاتحاد إلى العقْل، ولذلك فقد أجاد توماس ريد في وصفه لمحاولة هيوم هذه بأنها ناشئة عن تعريفات تعسفية للعقل والعاطفة[2].

وبعد كل هذا لا حاجة بنا إلى متابعة هيوم في أقواله وبياناته بعد أن تبين اختلال منطلقاته. أنه مارس في بحثه الأخلاقي عرض مهاراته السفسطائية المحمومة بالرغبة بنقض كل ما توهم أنه يعطي للكنسية واللاهوت تبريرا في العقيدة والعمل، حتى لو كان ما ينقضه يؤدي إلى مخالفة أوليات العقل، كما فعل في بحثه المعرفي[3].

(1) المصدر السابق: ص: 49، 50، 53، 97.

(2) المصدر السابق: ص: 108.

(3) لقد قمت بمناقشة الآراء المعرفية لهيوم في كتابي نهج العقل، وكذا في كتابي الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج.



الفصل السابع

الاتِّجاه اللذي الشخصي

توطئة

يعزا هذا المذهب إلى أبيقور في القرن الثالث قبل الميلاد. إلَّا أنَّ تبنيه لم يقتصر عليه وعلى أتباعه، بل ظلَّ له من الأنصار والأتباع إلى عصرنا الحاضر الكثير من المنظرين، وإنْ اختلفت التسميات والمصطلحات التي انتحلوها كما سيتبين لاحقا. هذا، وقد توسعت البحوث حوله نتيجةً لتعرضه للنقد، وتصارع أنصاره واختلافوا في محاولات التبرير والتعميم لأحكامه. فمن جعل اللذة الشخصية مناطاً، إلى محاولة تعميم قانون السلوك ليشمل تحصيل لذات الآخرين، ثم التفسير لأسباب التعميم الطبيعية والقانونية، ومن حصر اللذة بالحسية إلى تعميمها للمعنوية.

وكيفما كان فخلاصة آراء أبيقور بحسب ما يذكرها المؤرخون في الأفكار الفلسفية، لا سيما ديوجين اللائيري، تتبين فيما يلي:

(الإنسان كالحيوان ينشد اللذة منساقاً بفطرته دون تدخل من عقله أو ثقافته فالإنسان يلتمس اللذة ويسخر العقْل لتهيئة الوسائل؛ ولذا فهي ليست منحصرة بالحسية، بل تشمل الروحية والعقْليَّة. كما أنَّها ليست منحصرة في اللذة الآنية والحاضرة، بل بأكبر قدر من اللذة على المدى البعيد وهو ما يسمى بالمنفعة.

اللذة ليست إلَّا ما هو بنظر الرجل العادي لذة، وهي لا تنفك عن الشهوة. ولكنَّ الحكيم هو الذي يوازن بين اللذات والآلام ويعرف ما يستحق الإشباع وما يستحق القمع. فالإنسان ينشد اللذة الدائمة والطمأنينة المتصلة والتحرر من عبودية الحاضر.

الحرص على العفة والاقتصاد في التمتع باللذات الطبيعية مرجعه إلى الخوف مما يترتب على الإسراف في التمتع من قلق وألم. وبالعفة ينظم الحكيم شهوته فلا تطغى اللذات الدنيا على العليا.

العدالة كغيرها من الفضائل ليست خيرا لذاتها وإنَّما مجرد تعاقد لاتقاء الأذى المتبادل؛ فإذا لم يوجد هذا التعاقد أو كان في وجوده مضرة، جاز للإنسان الخروج على مبدأ العدالة وعصيان القانون والأمن من عذاب الضمير.

اللذات صنفان: إيجابية، وتتمثل في متعة الحس. وسلبية، تتمثل في الخلو من الانفعال الباطني. والغرض الأقصى هو الطمأنينة بالخلو من المتاعب والقلق. وتتحقق بالمعنى السلبي. وأما بالمعنى الإيجابي؛ فليس بالإمكان تحقيقها).

تحليلٌ وتقويمٌ

هناك عدة نقاط أساسية سأتعرض إليها في كلام أبيقور: منها مسألة جعل العقْل مجرد آلة، ومنها المساواة بين الحيوان والإنسان في الغاية، ومنها المساواة بين السعادة والطمأنينة، وبين اللذة والسعادة، والقول برجحان اللذة على الفضيلة، ورجوع كل السلوك إلى اللذات الشخصية وعدم وجود سلوك لأجل الآخرين إلّا بالعرَض.

وسأقوم فيما يلي بالتعرض إلى دور العقْل الحقيقي، ثم إلى الخصوصيَّة التي يجب بالضرورة أن تكوْن متوفرة في أي سلوك، ثم إلى الخاصية النزوعية التي تحفز على السلوك، وسبب اختلاف النزوع، ثم الفرق بين السعادة واللذة والرضا، ثم السبب الكامن وراء ترْجيح الذات، ومعيار شموله للغير.

العقْل ليس مجرد آلة

الميول والإدراك من مقوِّمات السلوك الإرادي

إنَّ مقتضى كون السلوك إرادياً تقومه بنشوء الميول والشوق نحو المراد. ويمتنع فرض حركة إرادية خاليةً عن ميولٍ، أيْ شوقٍ ونزوعٍ نحو المراد، ومتى ما انتفى الميول؛ انتفت الإرادة؛ وبالتالي إذا ما وجدت الحركة؛ فلا بد أنها كانت قسرية جبرية.

ثم إن مبدأ الحركة الإراديَّة هو إدراك اقتضاء السلوك لترتب حالة الاكتفاء والاستكمال للذات عليه من جهة ما؛ سواء بتحصيل مفقود، أو حفظ موجود. وهو ما عبر عنه أبيقور بالطمأنينة والخلو من المتاعب والقلق؛ أي حالة الرضا عن الذات. والتي معها سينقطع السعي والحركة إلّا بداعي الحفظ لها؛ لأنَّ المتحرِّك بالإرادة، إذا ما أدرك عدم حاجته، أي خلوه من المتاعب، ولم يخف حصولها، فانتفى القلق؛ فإنَّ النفْس سترضى، وإذا ما رضيت، سكنت واطمأنت.

مبدأ الميول ومعيار الاختيار

إنّ الإناطة التكوينيَّة الضروريَّة للميول بالإدراك، وتبعيتها له وجودا وعدما؛ تقضي بتوقف استقراره، وتوقف إيجابه لانعقاد الإرادة ثم الحركة والسلوك: على استقرار الإدراك واستحواذه فيه؛ وإلا فمتى ما تعارضت الإدراكات وتنافت؛ فإنَّ الميولات الناشئة عنها ستتعارض هي الأخرى؛ وبذا لن تنعقد الإرادة، ولن يحصل السلوك. والنتيجة هي: أنَّ استحواذ الإدراك، هو الذي يضمن استقرار الميول والشوق، وانعقاد الإرادة ثم تعيّن السلوك. وتبعاً للقدرة على التحكم في الإدراك، تكوْن للذات القدرة على التحكم باستقرار الميول، وما يترتب عليه من إرادة وسلوك.

وبما أنَّ الإدراك الذي هو المبدأ للميول ثم الإرادة والسلوك، هو انحكاء وانكشاف ترتب غرض الذات على السلوك؛ فهذا يعني أنّ فرْض التَّعارض؛ سيكون بالضرورة بين غايات وأغراض. وفرض التعيُّن والاستحواذ، سيكون بالضرورة بترْجيح أحد تلك الغايات. وفرض الترْجيح، سيكون بالضرورة بسبب إدراك اشتمال الراجح على مناط صيرورة شيء ما غاية للذات بنحْوٍ أشد وأقوى من معارضاته؛ وبالتالي فرض لوجود مبدأ أساسيٍّ لكل الغايات والأغراض.

العقْل هو الحاكم والمقنن

بما أنَّ اختيارية السلوك وحاكمية ذواتنا عليه ترجع في النهاية إلى الحاكمية والاختيارية في مقام الإدراك، وبما أنَّ ذلك الإدراك لمناط الغائية والغرضية وبالتالي للترْجيح والتمييز ليس حسياً ولا خيالياً؛ وذلك بسبب تقوُّم كلٍّ منهما بشخصية محكيه وجزئيَّة إدراكه؛ والحال أنَّ مناط الغائية، وما يتفرع عليه من صلاحيته للتمييز والترْجيح، لا يمْكن أن يكون إدراكه جزئياً، بل المدرك هو صرفه، وحاق ذاته، وإدراكه كُلِّي؛ كما فصل وشرّح في نهج العقْل، وحاولت تطبيقه في القانون العقلي للسلوك. فالنتيجة هي أنَّ المدرك له هو العقْل. وإذا كان المدرك هو العقْل، ويستعان بالقوى الأخرى في التطبيق والتعييْن: نزولاً، أو في الفرز والانتزاع: صعوداً؛ فإذا كانت الاختيارية والحاكمية هي في الإدراك، وكان الإدراك مهمة العقْل ووظيفته؛ فالنتيجة

أنَّ الاختيارية الحاكمية هي وظيفة العقْل ومهمته.

وحيث إنَّ الحاكمية في تعييْن مناط الغائية، ومن ثم التمييز، هي للعقلِ. والعقْل يقضي باتّباع نهجه، في استكشاف وانحكاء الواقع؛ فالنتيجة، أن تعييْن مناط الغائية ومن ثم التمييز في مصاديقها، يجب أنْ يسير تحت رعاية العقْل لدستوره ونهجه.

ومقتضى مرجعية العقْل في التعييْن والتمييز وتطبيق دستوره ونهجه: أن يكون ما ينطلق منه وما يبدأ منه سير الإدراك، غير محتاج في نفسه للإثبات؛ بل بيّناً بنفسه واقعيته. وبالتالي فإنَّ الإدراك العقْلي لمبدأ غائيَّة سلوك ما للذات، يجب أن يبدأ مما هو بين بذاته، كما هو واضح.

ومقتضى الحاكمية العقْليَّة، هو عدم جعل العقْل محض تابعٍ ومجرد وسيلةٍ؛ لأنَّ جعله تابعاً ووسيلة، يتنافى مع كونه حاكماً؛ إذ التبعية والآلية هي نحو غرضٍ. وحيث إنَّ مناط الغائية والغرضية بيد العقْل، فإنَّ العقْل سيد نفْسه، وما عداه هو التابع والآلة، بحسب حكم العقْل.

وإنَّما يصير العقْل تابعاً، إذا ما جُعل تحديد مناط الغائية بمعزل عن العقْل. ولكنه مُمْتنع؛ لأنَّ ما عدا العقْل المستقل، لا يدرك العقل به إلَّا جزئياً، وبالتالي فإنَّ العقْل باستقلال، هو المعين طبْقاً لدستوره، لا بنحْوٍ عبثي، أو فقط مراعاة للميول، أو الشهوات. وإلا متى ما كان العقْل منقاداً في تعييْنه لغير دستوره؛ كان العقْل مقهوراً، وبالتالي كانت الذات منقادة باختيارها، ومُعْرضةً عن حريَّتها واختياريتها، وبالتالي لن يكون السلوك عقلياً، بل كما في سلوك مطلق كائن متحرُك بالإرادة من غير الإنسان: من الفاقدين لخاصيته العقْليَّة؛ والنتيجة لن يكون السلوك إنسانياً، وسيكون التعبير عن ذلك السلوك بكونه سلوكاً للإنسان، وتقْنيْنه على أنه كذلك، حكماً متناقضاً.

وبالجملة إنّ التقْنيْن الكُلّي يتنافى مع عدم كونه تحت حاكمية العقْل ودستوره، بل حتى القول بأن السلوك، هو نحو اللذة الشخصية الآنية الحاضرة، هو بالضرورة تقْنيْن كلي؛ وبالتالي، يستجدي في الحكم بواقعيته وصدقه، كونه نتيجة لسير العقْل في إدراكه، طبْقاً لدستوره ونهجه؛ وبالتالي، يحتاج أصْل التعييْن لكون مناط السلوك ترتب اللذة الآنية الشخصية إلى حكم

العقْل، ولا يكْفي محض ادعائها وتسليمها إلَّا بكونها بديهيةً بينةً بنفسها وهذا ما يعني رجوعها إلى قانون التناقض الذي هو مبدأ الأوليات، وهو ما قد تبين بطلانه في القانون العقلي للسلوك وسيأتي ما يتعلق به فيما بعد.

تناقض الأبيقورية

ومن هنا وبعد كل ما تقدم من مقدمات يتبيَّن: أنَّ الدعوى الأبيقورية بجعل العقْل تابعاً تقضي بأنَّ القانون الذي يقره أبيقور ليس من حكم العقْل لأنَّ العقْل يرى حاكميته، والحال أنَّ قانونية الدعوى تقضي بإناطتها بالعقْل؛ لأنَّه: لا الحس، ولا باقي القوى، ولا حتى الشعور اللذّي، والميولات، لها شأنية التقْنيْن. ثم إنَّ القبول بحاكميَّة العقْل يقضي بكونه هو الحاكم بتحديد مناط السلوك، لا الاتكال على ما تفرضه الميول، وما اعتاد عليه السالك بجعْلِه مناطاً لحكمٍ عقلي؛ إذ هو خلف القبول بحاكميته؛ وبالتالي، فإنَّ دعوى قانونية هذه الدعوى، تكوْن متناقضة.

وإذا ما ادُّعِيَ عدمُ التقْنيْن، وإنَّما صرف الحكاية عما يكون عليه السلوك الإنساني، لا عما ينبغي أن يكون، فهو إما أنَّه حكاية عما يكون عليه سلوك أبيقور نفْسه، فلا علاقة لنا به، إذ هو على حد الحكاية عن المشاعر والأحاسيس، وإما حكاية لما هو كائن من سلوك الإنسان بنحْوٍ كلي؛ فهذا، من وظيفة العقْل بأدواته، البت فيه. وليس الاستقراء فيه بتام، بل الاستقراء على خلافه، إذ كثيرون هم الذين يختلفون مع أبيقور في دعواه، ويرفضون كون مناط سلوكهم هو اللذة والألم الشخصيين، كما هو واضح من وجود المذاهب الأخلاقيَّة الأخرى، وبالتالي فتعميمه خاطئ بشهادة الحس.

الإنسان ليس حيوانا فقط

من الواضح الفرق بين الإنسان من جهة وباقي الكائنات الحية، ولن أتكلم هنا عما هو مشهور ومعلوم من مميزات، ولا عن خاصية العقْل التي خوَّلته أن يكون بذلك التميّز، ولا عن الاختلاف القائم في كيْفيَّة استخدام الإنسان لخاصيته العقْليَّة في تحقيق الغايات المشتركة مع

الحيوان الفاقد لها، بل سأتكلم عن خصوص الفارق من حيث طبيعة الغاية ومصاديقها، إذ إن أبيقور وحّد بين الإنسان والحيوان في الغاية الهدف، وجعل الفارق منحصرا في الأسلوب والطريقة فقط، ولذلك لا بد أن نتبين ما الذي يقودنا إلى التفريق بين الإنسان والحيوان حتى من جهة الغاية التي يُتحرك إليها، وليس فقط من جهة الوسيلة وكَيْفيَّة الحركة.

لا حركة إلَّا نحو الكمال

طالما أنَّ كل ما يقبل أنْ يكون، هو بالضرورة، كمال ما، وطالما أن تحقق أي شيء، بتوسط شيء آخر، سيكون بالضرورة متناسباً مع خصوصيَّته، بمقتضى قانون السنخية، فإذا، لا بد أنْ يكون أي فاعل لأي شيء، فاعلاً لما هو كمال متناسب مع خصوصيَّة ذاته، ولا يمكن فرض عِلِّيَّة شيء للنقص من حيث هو نقص، أو لمطلق كمال، حتى لو لم يكن متناسباً مع خصوصيَّة ذاته.

وبما أنَّ الحيوان فاعل عن إرادة، أي يدرك وينفعل نحو ما أدرك قدرته على تحصيله أو حفظه، فإذاً، لا بد أن يكون ما ينفعل نحوه، بالضرورة، مُدركاً من حيث هو كمال ما مقدور؛ وبالتالي تتوقف حركة الحيوان نحو كمالٍ ما، على إدراك أنّ هناك كمالاً مقدوراً يحصل أو يُحفظ، ولكنْ متى ما لم يكن مُدْرَكا، ومَقْدوراً؛ فإنَّ مَبْدأ الحركة الإراديَّة مفْقود؛ وبالتالي، تكوْن الحركة مُمْتنعة. وليس انحصار الحركة الإراديَّة بنوع من أنواع الكمالات وأصنافها إلَّا نتيجة اقتصار المعرفة على تلك الأنواع والأصناف من الكمالات، وانحصار القدرة بدائرة كمالات معينة.

وحيث إن بين الحركة والإدراك، يتوسط الانفعال، والنزوع؛ فبإدراك الحاجة إلى كمال ما، ثم إدراك ما يحصله؛ ينشأ في الحيوان انفعال يناسبه، ونزوع نحو تحصيله. فإذا ما لم يعارض ذلك الإدراك بإدراك آخر نتيجة وجود حاجة أخرى تزاحمها، فإنَّ النزوع يشتد، فيصير إرادة، وتحدث الحركة؛ فما لم يتعين في الإدراك كمال بعينه، ولم يستأثر ذلك الانفعال والنزوع بذات الحيوان؛ فإنَّ الإرادة لن تحدث، وبالتالي تمتنع الحركة. ومتى ما تعارضت الإدراكات، فستتعارض الانفعالات، وتتردد الحركة.

أما سبب تعين الإدراك، واستثار النزوع، فهو وضوح إدراك الحاجة، وإدراك طريق سدِّها، وكلما كان الإدراك أكثر وضوحا، ورسوخا، كانت ممانعته أكثر صعوبة؛ ولذلك كانت الحاجات الوجدانية، أكثر وضوحا، وأصعب ممانعة.

وليس الحيوان بما هو حيوان إلَّا متحرِّكا عن إرادة مسبوقة بنزوع، مسبوق بإدراك سبيل تحصيل أو حفظ كمال ما، مسبوق بانفعال اتجاهه، مسبوق بإدراكه، المسبوق بإدراك الحاجة إليه. فإذا كان إدراك الحاجة وجدانيا، فإنَّ إدراك الكمال الذي يسدها، وإدراك الطريق إلى تحصيله، كاف في حدوث الإنفعال، والنزوع، وتحقق الإرادة، ثم الحركة. وإنَّما يمكن أن ينازع بأن تكوْن في قبال الحاجة الوجدانية حاجة أخرى كذلك، تزاحمها، فأي الحاجتين كانت أشد تأثيراً، فإنَّها تكوْن منشأ لترْجيح سدها.

ولا فرق بين حاجات الذات الشخصية، وحاجات الغير طالما أنها مدركة، ويوجب إدراكها انفعالا بها، ولا فرق بين العلاقات التكوينيَّة مع الغير كالأمومة، والعلاقات الحادثة نتيجة الاعتياد، والأنس كما هو معروف عن الكلاب.

الإنسان مختلف كما وكيفا

يزيد الإنسان على كل ما مر في عموم الحيوان، بأنه يملك قوة بها يدرك كمالات أوسع، وسبل تحصيل أنجع، فهو لا يدرك فقط كمالاته الشخصية، ولا فقط كمالات من يرتبط به بعلاقة تكوينية أو حادثة، بل يدرك كمالات غيره، بمجرد إدراك حاجاتهم، من خلال إدراك خصائصهم؛ لأنَّ إدراك الإنسان ليس مقصورا على الحس والخيال، بل يملك أن يدرك ما هو أوسع من ذلك، ويملك أن يميز درجة الحاجة.

وحيث إن هذه الخاصية كمال في نفْسها، فإنَّ تحصيل حاجاتها، كمال يضاف إلى الكمالات المشتركة مع عموم الحيوان، وبما أنَّها خوَّلته إدراك كمالات أوسع، فإنَّ إدراكه لتلك الكمالات يضاف إلى الكمالات التي يشترك مع عموم الحيوان في إدراكها، وبالتالي تنضاف إلى غاية الإنسان، وتكون غائيتها من خصائصه كإنسان.

فالإنسان، وإن كان مشتركا مع الحيوان في خصائص عدة، في الإدراك والانفعال، والغاية، إلَّا أنه يزيد على الحيوان فيها جميعا؛ أي إن له في كل واحدة من هذه الثلاثة-زيادة على القدر المشترك مع الحيوان-أمرا مختصا به ومختلفا.

الاختلاف في الإدراك

أما في الإدراك فإنَّه يختلف كمّاً وكيْفاً:

أما كمّاً، ففي مقدار ما يُدركه من كمالات، إذ لا يقتصر إدراكه على الكمالات الظاهرة التي تختص بالبدن، بل يتعداها ليشمل كمالات البدن بنحْوٍ أوسع يجعله أقدر على المعالجة والوقاية، كما أنَّه يدرك الكمالات التي تختص بالقوة العاقلة كالعلوم والفنون والصناعات، وكمالات ما حوله من الكائنات فيعرف كيف يرعاها، ويحصِّل ويحفظ كمالاتها، كما أنَّه يدرك كمالاته النزوعية التي تخوله أن يكون متوفقا مع حكم الرويَّة، ومدبراً لشؤونه وشؤون غيره.

أما كيْفاً، ففي نحو إدراكه لها، وذلك من خلال القدرة على التمييز والمقارنة وتتبع الآثار القريبة والبعيدة، والارتباط الذي يكون بينها، وتأثيرها على بعضها البعض، فلا يقتصر على ما تعطيه صور الحواس، ولا على النحو الذي تعطيه إياها، بل يمْلك أن يجرِّد الخصائص ويلْحظها مُنفردة، ويَكتشف ما وراءها من عوامل وأسباب، أي إنَّ له إدراكا تفكيريّاً، يختلف جوهريا عن الإدراك الانفعالي الحاصل من خلال الحواس. وتفعيل هذا النحو من الإدراك وسعته، هو بذاته كمال خاص بالإنسان، وسبب لشأنية تحصيل كمالات أخرى كثيرة.

الاختلاف في الانفعال

أما في الانفعال، فإنَّه يختلف أيضاً كمّاً وكيْفاً:

أما كمّاً: ففي حدود ما ينفعل اتجاهه من كمالات، حيث لا يقتصر انفعاله على كمالاته الخاصة، وكمالات من يرتبط معهم بعلاقة خاصة، بل يحدث اتجاه كل كمال يدرك حاجة أحد إليه، أو حصوله لأحد، أو فقدان أحد له. وإنَّما ينتفي الانفعال اتجاه كمال ما، إذا ما كان معنوناً بعنوان آخر، يكون له تأثيره الخاص، كمن ينفعل لإيذاء عدوه، أو بالسرور لفشل غريمه،

وهكذا؛ وعليه، إن كل الكمالات المدركة متساوية النسبة في حدوث انفعال مناسب لها، وترتب آثار إدراكها، متى توفرت شروطها، إلَّا أنْ يحدث اعتياد على إدراكها يوجب الزهد بها أو عدم المبالاة، أو يحدث ترسيخٌ لعدم المبالاة من خلال التلقين، أو يحدث تزاحم مع ما هو أهم، أو يدرك ملازمة بعضها لآثار سلبية من جهة أخرى، فتجعلها متعنونة بعنوان آخر.

وبغير ذلك فإنَّ حال كمالات الذات هو ككمالات الغير، وحال كمالات الغير الذي يرتبط معنا بعلاقة خاصة، كحال من هو غير مرتبط معنا بها، فالكل موضوع للانفعال نحوه على حد سواء، والكل موضوع للنزوع لمراعاته، ولكن يبقى الترْجيح من نصيب ما يدرك أنه أهم، أو يكون الانفعال نحوه أشد، نتيجة سيطرة إدراكه، وصعوبة ممانعته.

وأما كيْفاً: فإنَّه لا يقْتصر على الانفعال التِّلقائيّ، إذ وجوده يستلزم بالضرورة النزوع نحو ما يناسبه، بل يملك الإنسان أن يُرَوِّي، ويفحص منشأ انفعاله؛ ليُدرِك زَيفه من عدمه، ويَفحص آثار ما يُحفِّز عليه؛ ليُدرِك كماله من نقصه، وتزاحمه من عدمه، ورجحانه من مرجوحيته، ويدرك تناسب شدة الانفعال وضعفه مع حال الكمال شدة وضعفا، فيدرك حال تحفيزه، من حيث قصوره ليؤدي إلى التفْريط، أو زيادته عن الحد المتناسب ليؤدي إلى الإفْراط. كل ذلك يجعل من الانفعال عند الإنسان مختلفاً كيفا عن الانفعال عند عموم الحيوان، لأنه انفعال غير محصور بحالة التِّلقائيّة، بل يقبل أن يكون مروّى، ومتناسباً مع واقع الكمالات المدركة، شدة وضعفاً، ومحفزاً باعتدال دون إفْراط أو تفْريط.

وواضح أنَّ امتلاك هذا التوسط والاعتدال في الانفعالات بعد حفظ واقعيتها، هو بنفسه كمال، وسبب لضمان تحصيل كثير من الكمالات الأخرى.

الاختلاف في الغاية

أما في الغاية، فكذلك هي تختلف كمّاً من جهة أن مصاديق الكمال غير مقصورة على الكمالات الشخصية وكمالات الغير ذو العلاقة الخاصة، بل إن كل ما يصدق عليه أنه كمال فهو مِصْداق للغاية، ويكون واجداً لمناط الانفعال والتحرُّك نحوه إذا ما وجدت الشروط المناسبة.

كما أنها تختلف كيْفاً من خلال عدم توقف فعليَّتها على وجدان الانفعال المناسب نحوها، بل تبقى غاية، ويكون إيجاد الانفعال المناسب نحوها مقصودا لأجلها، وليس العكس، وذلك ليصير الانفعال منسجماً مع الغاية الحقيقية. وواضح أن صيرورة الغاية على هذا النحو، هو أمر بذاته كمال، ومؤثر على شأنية تحصيل كمالات أخرى كثيرة.

السعادة ليست الرضا أو السرور

إنَّ السَّعادة، وكما سبَق وبيَّنت في القانون العقلي للسلوك، ليْست إلَّا نيْل الكمالات، وسَدّ الحاجات. ومِنَ البَيّنِ أنَّ إدْراك نيْلها مُوجِبٌ للشّعور بالرّضا والسُّرور؛ لأنَّ النُّزوع التكوينيّ نحْو الكمال، يكون مُوْجِبا للرّغبةِ بما أُدْرِك أنّه مُحصِّلٌ أو حافظٌ لكمالٍ ما، والنُّفورِ مما أُدْرِك أنَّه مُفوّتٌ أو مُزيْلٌ لكمالٍ ما، ومُوجِبا للرِّضا والفَرَح بإدراك حصولِ أو دوامِ كمالٍ ما، والسّخطِ والغَمّ بإدراك فواتِ أو زوالِ كمالٍ ما.

ولذلك فإنَّ المطلوب بالذات وبالأصالة، هو الكمال. وليست الحالاتُ الشّعورية إلَّا لوازمَ ضروريَّة لإدراك حصولِ أو فواتِ الكمال؛ ولذلك كانت كماليَّتُها، كمشاعرَ وأحاسيسَ، منوطةً بِنُشوئها عنْ حصول إدراكٍ حقيقيّ صادقٍ؛ ليكون تحفيزها نحو ما هو كمالٌ حقيقيّ، ومتناسباً مع الواقع، وإلّا كانت مشاعرَ زائفة تفْقد النفْس معها كمالها، وتُوْجب تحْفيزاً مُخالفاً لما هو كمالُ الذّات حقيقةً؛ ولذلك كانت الطّمأنينةُ لازمةً عنْ إدراك الخلوّ عن النّقص، ولا يكوْن شعورُ الطّمأنينةِ كمالاً ومطلوباً، إلَّا منْ حيث هو ناشئ عن الأمْن الواقعي؛ وذلك لأنَّ المطلوب بالذات هو الأمن الواقعي، أي الكمال واقعاً، لا الشُّعور الصِرْف.

السعادة ليست اللذة

قد تبين في القانون العقلي للسلوك، أنّ اللذة شعور ينشأ عن استحواذ الإدراك على حصول كمال ما من حيث أنه حصول له، سواء كان الاستحواذ إراديا أم قهريا، وسواء كان الكمال فعليا أم انفعاليا، وسواء كان المسْتَكمِلُ عيْنَ الملْتَذّ أم غيره. وبان أيضاً أن اللذة من حيث ذاتها كشعور لا ترتبط بحصول الكمال ضرورة، بل بإدراك حصوله. وبما أنَّ الإدراك قد

يكون خاطئاً، كما أنَّ الكمال قد يكون مرجوحاً؛ فإنَّ الشّعور قد يكون زائفاً، وقد يكون مرجوحاً بمَرجوحِيّة مُتَعلَّقِه، أي الكمال المدرَك. ومن هنا، لا تَصْلح اللذة من حيث ذاتها أنْ تكوْن مطلوبا مستقلاً، ويمتنع أن تكوْن مطلوبة بذاتها، إلَّا من حيث هي مِصْداق للكمال، وليس ذلك إلَّا من حيث هي كمال لموضوعها أعني الخاصية النزوعية، سواء كانت مِصْداقيتها للكمال حقيقية أم موهومة.

وإذا كان كذلك فليست السعادة منوطة بنيل اللذة، بل بنيل الكمالات التي يكون إدراك نيلها ملذاً، ويكون الالتذاذ بها كمالاً لموضوعها، وبما أنَّ اللذة لا تلازم حصول كمال واقعاً، ولا تلازم رجحان الحاصل، فالنتيجة أن ارتباط السعادة باللذة ليس ارتباطا مطلقاً، بل مقيد بكون اللذات تابعة لكمالات حقيقية راجحة، ومتى كانت اللذة فاقدة لهذا القيد فإنَّ طلبها طلب لما هو مناف للسعادة، ويكون مصحح طلبها في ظرف المنافاة الواقعيَّة، هو توهم مِصْداقيتها للكمال، أو توهم الرجحان، أو ترجحها القهري نتيجة استحواذ إدراك ما يحصّل متعلقها.

الفضيلة أرجح من اللذة

قد تبين في القانون العقلي للسلوك، أن الفضيلة في جوهرها ليست إلَّا انتظام الانفعالات والنزوعات على طبق الرَّويَّة العقْليَّة، بالتخلص من زائفها، ومن الانسياق التِّلقائيّ نحو محفزاتها، فتصير انفعالات متناسبة مع الواقع في منشئها وحدودها، أي بلا إفْراط ولا تفْريط. وليس تعدد الفضائل إلَّا بحسب خصوصيَّة متعلقها ومضمونه. وأما مناط الفضيلة فواحد فيها بلا فرق؛ وبالتالي فإنَّ المترتب على هذه الفضائل هو السلوك المتناسب مع الرَّويَّة العقْليَّة بمراعاة الكمال الراجح المتناسب مع حدود قابلية موضوعه؛ ولذلك كانت الفضائل كمالاً في نفْسها على الإطلاق لموضوعها، ومنشأ لتحصيل الكمالات الأخرى بالنحو المتناسب والمتناسق مع الذات الإنسانيَّة كذات متعددة الخصائص، وبالنحو المتناسب والمتناسق مع خصوصيَّات الأفراد بما هم مختلفين في القابليات.

وبناءً عليه فإنَّ السعادة الحقيقية منوطة بامتلاك الرَّويَّة العقْليَّة، وبالتالي الملكات الأخلاقية

الفاضلة. ومن هنا، فإنَّ أي منافاة بين الفضيلة واللذة هي منافاة بين السعادة الحقيقية وغيرها، وبالتالي لا يستقيم فرض ترْجيح اللذة المنافية للسعادة على الفضيلة إلَّا بتوسط الجهل بحقيقة الفضيلة أو الجهل بحقيقة السعادة.

بين كمال الذات وكمال الآخرين

وبعد كل ما تقدم، يصير بيّناً أن جعْل النّزوع نحو كمال الآخرين، منوطاً بالنظر إليه من حيث هو كمال للذات، لا يستقيم وجعْلَ الكمال من حيث ذاته، منزوعاً نحوه بالذات، فمع كون كمال الآخرين مِصْداقا للغاية الكلِّيَّة، فلا فرق بينه وبين كمال الذات، بل كما أنَّ إدراكنا لكمالاتنا وحاجاتنا قد يكون بيِّناً وجدانيا وقد يكون خفيا. كما أنَّنا قد نطلب بعض كمالاتنا لذاتها، وقد نطلبها بعيْنها لأجل أخرى، فكذلك الحال مع كمالات الغير، فقد يكون إدراكها خفيا وهو الغالب، وقد يصير واضحاً نتيجة الاطلاع أو العلاقة الخاصة، وقد يكون لكمال الغير ارتباطا بكمال ما آخر يحصل لنا، وقد لا يكون كذلك، بل تكوْن مراعاته لذاته، وإن كانت هذه المراعاة من حيث ذاتها ناتجة عن فضيلة وكمال نملكه.

وبالجملة إن قدرتنا على أنْ نجْعل من كمالات الآخرين سلَّما لتحصيل كمالات أخرى لذواتنا، لا يعني بتاتاً أنّ طلبنا لها-من حيث مناط العقْل في السلوك ومعيار الفضيلة الأخلاقيّة-يجب أن يكون كذلك، ففرق بين قدرتنا على فعل شيء وبين كون هذا الذي نقدر عليه هو الوحيد الذي نقدر عليه، أو هو الذي يشكل حقيقة السلوك الإنساني، كما أنَّ اتفاقنا مع الحيوان في كيْفيَّة السلوك من جهة لا يجعل من سلوكنا محصورا بتلك الجهة. على أنَّ الحيوان لا ينحصر سلوكه نحو كمالات ذاته، بل يشمل كمالات غيره التي يدركها وينفعل تلقائيَّاً نحوها.

والنتيجة أنَّ سعة وضيق السعي بالنسبة إلى الكمالات: تابعة لسعة وضيق الإدراك حول ما هو كمال. كما أنَّ صحة أو عدم صحة السلوك: تابعة لصدق الإدراك وعدم صدقه، وصواب الترْجيح وعدم صوابه. أما المعيار في تحديد السلوك السليم فهو المطابقة للروية العقْليَّة التي تجعل من الكمال لذاته صالحا لتعلق الإرادة به وللكمال الراجح بالذات: بحسب خصوصيَّات محله وظروف حدوثه، موضوعا لتعييْن تعلقها به، فيكون انضباط الإدراك على

طبق الرَّويَّة، وتبعية الانفعالات لحكم الرَّويَّة: موجباً لاستكمال الذات الإنسانيَّة لكمالها الإدراكي، وكمالها النزوعي، وكمالها البدني.

خاتمة الكلام مع أبيقور

بعد خروج صرف الميول التِّلقائيّ، وصرف اللذة، عن أنْ تكوْن موجبة للتحرُّك دائماً؛ يتناقض المبدأ الذي وضعه الأبيقوري من جعلهما المناط التِّلقائيّ والطبيعي الذي يكون العقْل آداة له، وإذا كان العقْل هو الحاكم في الترْجيح، وكان المناط هو واقعيَّة اندفاع العوز، وحصول الاكتفاء ككائن عاقل، أي تحصيل الكمال؛ فبالتالي، فإنَّ اللازم الالتزام بكون المتحرَّك إليه هو ما يكون كمالاً واقعاً وحقيقية.

ثم إذا لم يكن مناط التحرُّك هو الطمأنينة كشعور صرف، وليس الميول بما هو ميول كافياً للتحرُّك؛ فإنَّ جعل الأصالة للذات الشخصية، سيكون متناقضاً؛ لأنَّ ما أوجب حصر الحركة بكونها نحو الكمال الشخصي، هو كونها ناشئة عن الميول، وتابعة له؛ لأنَّ الميول بحسب أبيقور، لا يكون إلَّا لأجل الذات الشخصية، فإذا ما جعل المناط في الكمال، والاكتفاء الواقعي، الذي يكون الوعي به طمأنينة، وبالقياس إليه يتم الترْجيح بين الميولات واللذات والآلام؛ فإنَّ تحديد كون الكمال الذي يصلح مناطاً، أهو مختص بالشخص، أم يشمل غيره؟ يرجع إلى الحاكم بكونه مناطا، والمميز المرجح بين مراتبه، وليس ذلك إلَّا العقْل. وحيث إن العقْل في إدراكه وتقريره لما هو كمال، بريء من الميول الشخصي، فإنَّ التمييز بين كمال الذات وكمال الغير؛ سيكون بلا موجب عقلاً، وبالتالي متناقضاً مع كونه مبدأ عقلياً.

هذا تمام الكلام مع أبيقور، وسيأتي زيادة تفصيل حول اللذة وقيمتها عند مناقشة الاتجاه النفعي العام خصوصا مع جون ستيوارت مل.



الفصل الثامن

الاتِّجاه النفعي العام

توطئة

من المذاهب الأخلاقيَّة الواسعة الانتشار والكثيرة الأنصار مذهب حاول التعدي من السلوك بغرض المنفعة الشخصية، إلى المنفعة الغيرية، وإنْ اختلفت تبريرات أنصاره في منشأ ذلك التعدي. إلَّا أن الذي جمعهم هو جعل الغاية الأولية من سلوك الفرد هي المنفعة الشخصية، مع فرض ضرورة التعدي عنها إلى منفعة الغير: إما بدعوى وجود ميولات نفسية إليها، وإما بتقريب أن الحرص على المنفعة الشخصية هو الذي أدى إلى ذلك التعدي لتوقفها على الحاجة إلى تبادل المنافع والخدمات. وفيما يلي سأعرض إلى أهم المنظرين في هذا المذهب لأزنها بقسطاط العقْل البرهاني الذي هو الملاذ في تمييز الحق من الباطل والصادق من المتكلف.

جرمي بنثام: تأسيس الاتجاه النفعي العام

هو وإن لم يكن أول من تكلم وتبنى الاتِّجاه النفعي العام في الأخلاق إلَّا أنه أول من نظمه ورتبه بنحْوٍ متناسق وعرضه كمذهب مستقل مستفيداً في ذلك ممن سبقوه، محاولاً القضاء على كل محاولات الفلاسفة الأخلاقيين الذين جعلوا علم الأخلاق علماً معيارياً: يبين ما يجب وما لا يجب، متهماً إياهم بجملة من الافتراءات التي ستضح من خلال النقل لجملة من أقواله، وهي على الشكل التالي[1]:

(المنفعة خاصية الشيء التي تجعله ينتج منفعة أو لذة أو خيرا أو سعادة. أو هي خاصية الشيء التي تجعله يحمي السعادة من الشقاء أو الألم أو الشر بالنسبة إلى الشخص الذي تتعلَّق به المنفعة. فالمنفعة كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة.

الإنسان يسعى إلى تحصيل أكبر قدر من المنفعة، وقد يحدث أن يستهدف شخص آخر إلى زيادة سعادتي لكنني أنا وحدي الحاكم على ذلك والحارس له.

---

(1) يراجع حول آراء بنثام: كتاب الأخلاق النظرية لـ عبد الرحمن بدوي، وكتاب مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق لـ توفيق الطويل.

لا تتصور أن الناس سيكلفون أنفسهم مشقة تحريك خنصرهم في سبيل خدمتك إن لم تكن لديهم مصلحة في ذلك، فهذا أمر لم يحدث أبداً ولن يحدث أبداً طالما بقيت الطبيعة الإنسانيَّة كما هي. لكن الناس سيرغبون في خدمتك إنْ وجدوا في ذلك مصلحة لهم. والفرص كثيرة، تلك التي فيها ينفعونك وينفعون أنفسهم في نفْس الوقت. وفي هذه الخدمات المتبادلة: تقوم الفضيلة.

إن أخس الناس وأفضلهم، لهم دوافع متشابهة. فكلا الفريقين يسعى لزيادة مجموع سعادته، والقول بسعادة بدون لذات وهم وتناقض، فهو كالقول بأنها مليون بدون وحدات ومتر بدون تقسيمات مترية، وزكيبة من الريالات بدون ذرة من الفضة).

ويتابع بنثام قائلا:

(السعادة امتلاك للذة مع الخلو من الألم، وهي تتناسب مع مجموع اللذات المتذوقة والآلام المتجنبة. والفضيلة هي ما يسهم في مزيد من السعادة، وما يكثر من اللذات ويقلل من الآلام. والرذيلة بعكس ذلك هي ما يقلل من السعادة ويسهم في الشقاء.

أكبر ما يعوق اعتراف الإنسان بسيادة اللذة والألم وهيمنتها على سلوكه، هو تأثره بالعبارات الخلقية التي اخترعها فيلسوف الأخلاق للتعبير عن أفكاره المتعسفة. إن فيلسوف الأخلاق (الحقيقي)، لا يقول ينبغي على الإنسان أن يفعل كذا، بل يقول: إن من طبيعة الإنسان أن يفعل كذا، وإذا كان لهذا الإنسان نفع وراء إقدامه على السرقة: كان غير مسؤول عن ذلك. إن المسؤول عنه هو الأخصائي في عقاب المجرمين، هو المشرع الجنائي الذي يسئ تقدير العقوبات، أو يكافئ الشرطي النزيه بأقل مما يستحق. أما المجرم فإنَّ مرد شره إلى خطأ ينبغي أن يبرئه منه الأخلاقيون. والسكير لا يلام على إفْراطه في السكر، إلَّا لأنه يبتاع سكره بثمن باهظ. وليس الزاهد الذي يفرط في حق جسمه بأقل جناية ممن يضر بنفسه ويؤذي غيره، إن الشر هو الشر في نظر الأخلاق.

من العبث أن نتحدث عن الواجبات؛ إن اللفظ نفسه يحمل معنى كريهاً منفراً. وبالغاً ما بلغ حديثنا عنه: فلن يصبح قاعدة سلوك. إنَّ الإنسان أو الفيلسوف الأخلاقي يستكين على مقعد مريح يطمئن إليه، ثم يأخذ في نثر آراء قاطعة حازمة في كبرياء الواجب والواجبات.

أصبحت الأخلاق (عند بنثام) لا تهدف إلى خلق أولياء وقديسين، بل ترمي إلى توجيه النشاط الإنساني، وإلى إسعاد المجتمع قدر الإمكان).

ثم يتابع قائلا:

(حساب اللذات والتمييز بينها يقوم عبر مراعاة أن تكوْن اللذة أشد أو أدوم أو أوكد أو أقرب أو أخصب أو أكثر صفاء أو أوسع نطاقاً، وهذه الأخيرة تدخل عنصر اعتبار الغير في تقدير اللذة، وبالتالي تأتي أخلاق المنفعة بفكرة الإيثار، وتقدير المنفعة العامة لا الخاصة وحدها، فهي تقرر أنَّ اللذة تفضل بحسب عدد الأشخاص اللذين يشاركون فيها، أي عدد الأشخاص الذين ينفعلون بنفْس اللذة، أو الألم بشرط، ألّا ينطوي ذلك على تضحية من جانب الشخص للآخرين، فإن استمتع الشخص بلذة وشاركه الآخرون في هذا الاستمتاع دون أنْ يكلفه شيئاً، فهذا أفضل مما لو قصرها على نفسه).

تحليلٌ وتقويمٌ

عديدة هي الأحكام التي أصدرها بنثام في خصوص مبادئ الأخلاق الفاضلة وكيْفيَّة السلوك الفاضل. فبعد أنْ قرر أن علم الأخلاق يبحث في السلوك الذي تنهجه الطبيعة الإنسانيَّة، لا فيما يجب أنْ يملى عليها سوى أنَّ كونه سلوك الطبيعة الإنسانيَّة يفرض أنْ تكوْن الأفعال موافقة لما تقضيه هذه الطبيعة، وأن الخطأ إنَّما يتحقق بتطبيق ما ينافيها. بعد أنْ قرّر ذلك: راح يفصِّل في المبادئ التي تتحرُّك من خلالها الطبيعة ليحكم: أنَّ الفضيلة في مطابقة السلوك لمقتضاها؛ فحكم بأنَّ المحرّك هو تحصيل اللذة، ودفع الألم. وحيث إنَّ للذات مراتب وخصائص تتمايز من خلالها، بيَّن تلك المميزات وحَكَّم ما يكون موجباً للترْجيح بينها، وعلَّق التعدي من لذة الذات إلى لذة الغير على عدم المنافاة مع لذة الذات، وعلى

أساس أَّن أصْل التعدي يهدف إلى إيجاد حالة من التبادل التجاري بين الناس في تحصيل اللذات تبعاً، لما لهذه الحالة من تناسب مع أصْل الداعي إلى السلوك هو تحصيل اللذة الشخصية.

وبالنظر إلى ما سبق وذكر في مقام المناقشة لـ أبيقور والاتِّجاه اللذي الشخصي، فإنَّ هذه الدعوة تصبح ملغية، ولكنْ باعتبار أن بنثام قد تعرض إلى أمور أخرى، فلذا آثرت الكلام معه من جهة أخرى غير تلك التي سبقت مع أبيقور، وذلك من باب الاستقصاء في بيان التناقض الذي يحيط بالدعوى من جهات أخرى. ولكن مع ذلك، فإن ما أريد الكلام عنه مع بنثام لن يشمل كل النقاط التي تعرض لها، بل سأدع تفصيل الكلام في العديد منها إلى حين الكلام مع جون ستيوارت مل، وذلك لأنه استقصى في بيانها أكثر، وعمل جاهدا على دفع التناقض الذي يحيط بالمذهب النفعي من جهتها، ولذلك كان المناسب تأجيل الكلام عنها إلى حين التعرض لكلماته حولها.

ومن هنا فسوف ينحصر كلامي مع جرمي بنثام في نقاط أربعة: الأولى حول حصر السلوك البشري بالسلوك نحو اللذة الشخصية. والثانية، حول رفض كون الأحكام الأخلاقية أحكاما قيمية ومعيارية وادعاء كونها وصفية بحتة. الثالثة، حول حصر حساب اللذات بالجانب الكمي. والرابعة، حول منشأ تعميم السلوك ليشمل لذات الآخرين. وفيما يلي الكلام عنها جميعا.

النقطة الأولى: حول حصر السلوك البشري بالسلوك نحو اللذة الشخصية

إن الحكم بأن الطبيعة الإنسانيَّة تتحرُّك فيما تتحرُّك إليه نحو تحصيل ما تعقبه اللذة الشخصية ودفع ما يعقبه الألم الشخصي، لهو أمر يدرك بالوجدان من الذوات الإنسانيَّة. إلَّا أن الحكم بأن السلوك يجب بالضرورة أن يكون فقط وفقط بذلك الداعي وتلك الغاية، ومنسجما مع الميولات الفعلية للطبيعة ويستحيل خلافه، فهذا ما يحتاج إلى فحص، طالما أنه ليس مُدرَكاً بالوجدان؛ إذ الناس في ذلك مختلفون في الدعوى على الأقل، ولا هو بمدرك بالحس الساذج، بل هو حكم عام، يشمل كل إنسان؛ وبالتالي فلا مجال لكونه استقرائياً

ساذجاً، بل لا بد من أنْ يكون تحت رعاية العقْل، وبالاستعانة بالتجربة؛ وبالتالي لا بد من بيان مناط هذا الحكم العقْلي، طالما أنه ليس بديهياً، وهو يبتني على تحليل الذات الإنسانيَّة، وبيان أنها خالية إلَّا من مبادئ السلوك اللذي الشخصي، إذ لا يمكن الاكتفاء في مقام التأسيس الفكري بمجرد الدعوى.

بل أقول إنه كما كان إثبات أنَّ كل ذاتٍ إنسانيَّة تتحرُّك فيما تتحرُّك إليه بداعي تحصيل مشتهى شخصي ودفع منفور منه شخصي؛ مستنداً إلى العلم باشتراك بني الإنسان فيما بينهم ومع الحيوانات كذلك، في الواجدية لمبدأ هذا النحو من الحركة، فكذلك يتوقف حصر هذا النحو من الحركة بالذات الإنسانيَّة؛ على إثبات عدم وجود مبدئٍ لنحو آخر من الحركة، كما هو الحال في الحيوانات كما قد يدعى وإن سبق وظهر بطلانه. فما لم يفرغ مسبقاً عن تشْخيص خصوصيَّات الذات الإنسانيَّة لن يكون هكذا حكم إلَّا تقولاً بلا دليل.

النقطة الثانية: حول رفض كون الأحكام الأخلاقية أحكاما قيمية ومعيارية وادعاء كونها وصفية بحتة

إن الحركة المتكلم عنها هنا ليست حركة القسر ولا حركة النمو وإنَّما الحركة الإراديَّة أي الحركة التي مبدؤها الإدراك، كما مرَّ تفصيله. ثم إنَّ الحكم بأنَّ الحركة هي نحو اللذة وعن الألم هو حكم كُلِّي والحال أنَّ مبدأ الحركة هو الإدراك الجزئي المتعلق بترتب اللذة على الحركة، وبالتالي لا بد من إدراك أنَّ ما يترتب على السلوك هو جزئي من جزئيَّات اللذة، والتي يكون تحصيلها هو الداعي الكُلِّي لمطلق حركة إرادية؛ ومن هنا فإنَّ تشْخيص أن ما يترتب على الحركة هو اللذة لا يخلو أن يكون أحد أمرين:

إما أن يكون تلقائياً؛ وبالتالي لا يتصور فيه الخطأ؛ وبالتالي فلا مجال للكلام عن سلوك إلَّا بنحْوِ الوصف لما يكون عليه، ولا مجال للتمييز والترْجيح بين اللذات؛ لأنَّ الإدراك تلقائي، والتحرُّك نحوه، تكوينيٌّ؛ فلا يمكن أن يفرض تمايز أو تفاوت، إلَّا بنحْوٍ الوصف. وهذا هو حال الحيوانات التي في عرض الإنسان، حيث تتكل على التعيُّن القهري لموطن اللذة والألم،

وتنفعل استنادا إلى تعيُّنه، دون أن يكون لها تمييز، وترْجيح، ومُوازنة، وتروٍّ، أو أيَّ دَخْلٍ في تعيّن متعلق الإرادة، ولا حتى ابتداع وسائل، بل أقصى ما تترقى إليه هو التعود الناشئ من الاقتران؛ ولذا رغم مرور القرون المتمادية، لازال الاجتماع الحيواني على حاله، إلَّا بمقدار ما يتدخّل الإنسان لتَغْييره.

وإما أن يكون الإدراك الجزئي لترتب داعي الحركة غير تلقائيٍّ، بل يعرف بالتروي والتجريد والفحص والتمييز، وإدراك التفاضل بينها؛ فحينها يمكن تصوّر الخطأ في سلوك الطبيعة الإنسانيَّة، ناشئاً من الخطأ في إدراك ما هو لذة، وللغفلة عما هو أشد لذة، وأدوم، وبالتالي يصبح الترْجيح معقولاً.

إلا أنَّ التمييز والترْجيح ليس من عمل الحس، ولا من تلقاء الطبيعة؛ لعدم تصور قابلية وصف حركة الطبيعة التِّلقائيّة القهرية بعد تعين فرد اللذة، بالصحة والخطأ، بل إنَّ الحكم بلزوم الحركة إلى اللذيذ الدائم دون القصير الأمد، والشديد لذة دون الضعيف، وغير ذلك...، هو مما يدرك بالعقْل، طبْقاً لانطباق مناط التحرُّك بنحْوٍ أشد، على الراجح منه دون المرجوح؛ ولذا حُكِم بخطأ سلوك السكير مثلا، وقيل بأنه أخطأ في تقدير اللذة؛ وهذا يعني، أنّ الحكمَ بكون السِّكّير قد أساء تقدير اللذات، فرع الحكم بأن التقدير للذات وحسابها ليس بديهياً وتلقائياً.

والنتيجة أن الأحكام السلوكيَّة المبنية على تطبيق ضوابط حساب اللذات، ليست بياناً لما هو كائن بل بياناً لما ينبغي أنْ يكون؛ إذ ليس معنى الحكم المعياري هو صدوره اعتباطاً، بل استناداً إلى مبدأ الحركة، ولكنْ بداعي الكشف عمّا يكون مبدأ الحركة متحققا فيه، وعما لا يكون كذلك، وكذا الكشف عمّا يكون مناط الحركة فيه أشد، وما يتساوى فيها مبدأ الحركة. فليس الحكم بتعيّن سلوك ما إلَّا بياناً لما يتوفر فيه مبدأ الحركة، والذي لا يكون تعيّنه بديهياً أو تلقائياً.

والنتيجة أن فرض حساب للذات وإمكان الخطأ فيها يوجب فرض أحكام تُبيّن ما ينبغي أن يكون عليه السلوك: تبعاً للتناسب الواقعي بين السلوك نحو الغاية الحقيقية للذات، والتوافق الواقعي بين السلوك، وما يصلح أنْ يتحرَّك نحوه بحسب حكم العقْل، تبعاً للعلاقة التكوينيَّة

بين السلوك وأثره على الذات، وبذلك تتناقض الدعوى بأنَّ الأخلاق بيانٌ لما هو كائنٌ فقط، دون أنْ يكون هناك أيُّ صلاحيةٍ للحكم بما ينبغي، وقد سبق وفصَّلت الكلام في هذه النقطة بالأخيرة، حين الكلام مع الاتِّجاه الانفعالي النسبي، والاتِّجاه العاطفي.

النقطة الثالثة: حول حصر حساب اللذات بالجانب الكمي

حيث إنَّ التمييز والترْجيح بين اللذات، وأساس مشروعيته، قد جاء من حكم العقْل بأن ما فيه مناط الحركة بنحْوٍ أشد أو ... فهو أولى بالحركة نحوه؛ فإنَّ حصر اللذات بصنف ما، أو تعميمه، لن يكون وصفاً لسلوك الطبيعة، لأنَّ الطبيعة ليست مخوَّلة بتعييْن اشتمال متعلق الحركة على مناطها، بل إنَّه ليخفى ذلك عليها، كما في مثال السكير؛ وبالتالي، فإنَّ تعييْن أصناف اللذات، فضلاً عن اشتمال متعلق الحركة عليه، ليس إلَّا وظيفة العقْل، مستعيناً بالحس؛ وذلك لأنَّ حصر اللذات في صنف معين، دون غيره، يحتاج إلى أزيد من الاتكال على أصْل السلوك الطبعي نحو اللذة، كما أنَّ معاييْر التمييز والترْجيح، ليس الحاكم فيها الطبيعة، بل العقْل، كما اتضح مما سلف؛ وبالتالي فإنَّ حصْرها بالجانب الكمي، لن يكون إلَّا اعتباطيا؛ إذ لا الطبيعة مخوَّلة بإصدار هذا الحكم، ولا العقْل يكتفي به، ويقف عنده؛ إذ كما أنَّ التفاوت الكمي معتبر، فكذلك التفاوت الكيفي، وتشْخيص ذلك يتوقف على تحديد خصوصيَّات الذات الإنسانيَّة، وأنَّها هل هي متساوية في المرتبة أم بينها تفاوت.

وحيث إن التفاوت بين خصوصيَّات الذات الإنسانيَّة في الرتبة والكمال؛ يقضي بدخول مناط الترْجيح الكيفي، مضافاً إلى المناط الكمي، في عملية الترْجيح العقْلي بين اللذات؛ فهذا يعني، أنه واستناداً إلى ما تم تأصيله وتفصيله في القانون العقلي للسلوك–من أن للذات الإنسانيَّة خصوصيَّة العقْل المميزة لها عن الحيوانات، كما كانت خصوصيَّتا الإدراك الخيالي والتحرُّك بالإرادة مميزة لهما عن النباتات، ومن أنَّ الكمالات الإنسانيَّة أرقى من الحيوانية، والحيوانية أرقى من النباتية–فالنتيجة كما تقرر هناك: هي أن اللذات التي للخصوصيَّة الأرقى، ستكون مناطا للترْجيح على اللذات التي للخصوصيَّة الأدنى، متى ما تعارضت ولم يمكن الجمع بينهما؛ وبالتالي لن يكون لحصر اللذات بالحسية، أيُّ موجب، ولا لحصر

الترجيح بينها بالتفاوت الكمي أي مسوغ. وسوف يأتي ما يتعلق بهذه النقطة لاحقا حين التعرض لكلمات جون ستيوارت مل.

النقطة الرابعة: حول منشأ تعميم السلوك ليشمل لذات الآخرين

إنه ورغم إصرار بنثام على جعل غاية الإنسان مقيدة بترتب نفع شخصي له على الفعل، فإنه سعى إلى تحديد دور المشرع في مقام التقنين، من خلال الإلزام بضرورة جعل المعيار في تقنين وتشريع الأفعال معتمدا على عدد الأفراد الذين ينالهم النفع واللذة نتيجة فعل ما. والحال أن نفس الحرص على التقنين لعامة الناس، مع جعل المعيار مراعاة أكبر قدر من اللذة لأكبر عدد من الأفراد، يتناقض صراحة مع جعل المعيار التكويني للسلوك الفردي منحصرا باللذة الشخصية. إذ المشرع نفسه فرد من الأفراد، ومقتضى ذلك أن يتوخى في تشريعه لذته الخاصة، وألا يكون له اهتمام بوصول أكبر عدد من الأفراد إلى أكبر قدر من لذاتهم، فنفس هذا الاهتمام لا يجد له أي مبرر في النظرة الأنانية التي جعلها بنثام أساسا ومعيارا.

وإذا ما أراد مدافع أن يجعل هذا النحو من التشريع مصداقا للحرص على اللذة الشخصية للمشرع والمقنن، فسيكون بذلك مجرد كلام سيقت ألفاظه دون تعقل لمعناه؛ إذ إن ما يتناسب مع الحفاظ على لذة المقنن والمشلاع والحاكم، هو جعل المحكومين وعامة الناس خاضعين منقادين مستسلمين، والعمل على ترسيخ الأوهام التي تجعل قلوبهم متعلقة بالحاكم والمشرع كما كان يفعل الفراعنة والأباطرة والملوك والإقطاعيون عبر التاريخ. دون أن يكونوا بحاجة إلى جعل لذات الناس موضع اهتمامهم إلا بالقدر الذي لا يتنافى مع لذات الحاكم ورغباته.

ومضافا إلى ذلك، فإن هذا الأساس النفعي الأناني، كان المبرر النظري لقيام التأسيس الرأسمالي للنظام الاقتصادي، والذي أدى إلى سيطرة البرجوازيين وأصحاب رؤوس الأموال على مقاليد الحياة بكافة أشكالها، وجعل عامة الناس عبيدا لهم تحت مسمى الموظفين والعمال. وهذا ما مهد مع بداية القرن العشرين إلى اشتعال ردة الفعل التي أطلقها العمال ونظر لها الاشتراكيون. وهذا ما يكشف عن خواء أصل الدعوى بأن المعيار هو أكبر قدر من اللذة لأكبر عدد من الناس في ظل الاحتفاظ بالمعيار اللذي الشخصي.

وبذلك يصبح واضحا أن ما سمي بالاتجاه النفعي العام لم يكن في حقيقته إلا تزيينا بائسا للمعيار الأبيقوري، ولذلك لم يؤدي إلا إلى تأزيم الوضع الاجتماعي والأخلاقي في المجتمعات، بجعلها خاضعة لرحمة حيتان المال وجيوب الانتهازيين.

ولكن هناك من حاول التظلم، فادعى أن سوء الفهم هو الذي قاد إلى هذه النظرة السلبية والتطبيق المنحرف للأخلاق النفعية، وهذا ما حرص عليه جون استيوارت مل، وفيما يلي التعرض لأقواله مع محاولة التقييم والتقويم.

جون ستيوارت مل: الدفاع عن الاتِّجاه النفعي

إنه ونتيجة للحملات التي تعرض لها مذهب المنفعة واللذة في الأخلاق، ونتيجة لاستناد تلك الحملات إلى سوء فهم لحقيقة هذا المذهب، فقد تصدى جون ستيوارت مل لمحاولة تصحيح النظرة وبيان مناشئ سوء الفهم، ثم لمحاولة تقديم الاستدلالات الجديدة على أحقية مذهب المنفعة في مبدأيه الأساسيَّيْن، وهما كون اللذة والألم هما مناط الحسن والقبح والرغبة والنفور؛ لأنهما جوهر السعادة والشقاء، وكون السعادة الفردية تتحقق باللذة الفردية، والسعادة العامة تتحقق بعموم السعادة الفردية لأكبر عدد منهم.

وقد عزا جون ستيوارت مل سوء الفهم إلى تخيُّل انحصار اللذَّات بما هو مادي، وقد حمَّل جزءً من المسؤولية عن ذلك التخيُّل، كاهلَ أنصار المذهب النفعي، أمثال أبيقور قديماً وبنثام حديثاً، وإن أكَّد على أنهما لم يحصرا اللذة في ذلك بل كلماتهم تشمل ما هو غير مادي وغير مشترك مع الحيوانات، ولكن مع ذلك فإنهما لم يميزا كيفيا بين اللذات بشكل واضح، مما أوهم تساويها في الرتبة؛ ولذلك عمد جون ستيوارت مل إلى إبراز هذا التفاوت ومحاولة التدليل عليه، ومن ثم محاولة الاستفادة من المبادئ الرواقية والمسيحية على حد تعبيره، وضمها إلى الأخلاق النفعية، وهو في ذلك يحاول إبرازها على أنها كذلك من أول الأمر لولا سوء الفهم.

هذا وقد حاول جون ستيوارت مل الاستدلال على رجحان اللذات المعنوية والعقْليَّة كيْفاً من خلال الاستعانة بترْجيح الناس الذين جرَّبوا ذلك وقام بتأييد كلامه بالعديد من الأمثلة المنبهة والمقنعة بمراده.

والأمر الأساسي الذي كرّسه جون ستيوارت مل كعماد للأخلاق النفعية هو جعل اللذة والألم بما هما شعوران، معيارا للرغبة والنفور، تبعا لأنَّ السعادة هي المطلوب النهائي، والشقاء هو المكروه المطلق، وليست السعادة إلَّا حصول اللذات وليست الشقاوة إلى حصول الآلام، وبالتالي فليس ما يدَّعى من غاية أخلاقية من قبيل الفضيلة سوى مِصْداقا من مصاديق محصلات اللذة والسعادة، ولولا أنها توجب شعورا باللذة لما كانت لتطلب من الأساس.

ومضافا إلى هذا الأمر الأساسي فقد أصرَّ جون ستيوارت مل على نفي العلاقة بين دافع الفعل وأخلاقيته جاعلا الغاية من اللذة أو الألم مناطاً في ذلك سواء كان الدافع أنانيا أم غيريا، وفيما يلي أنقل جملة من كلامه فيما يتعلق بالنقاط التي سأنظر فيها، قال:

(ما أعنيه بالاختلاف في الكيف بين اللذات ما يجعل لذة ما أكثر قيمة من لذة أخرى من حيث هي لذة باستثناء أن تكوْن أشد فإنني لا أرتئي إلَّا إجابة واحدة ممكنة إن وجدنا من بين لذتين واحدة فضلها تفضيلا فعليا كل أو قل أغلب من كانت له تجربة بالإثنين بقطع النظر عن أي إحساس أو واجب أخلاقي لتفضيلها، فإنَّها تكوْن اللذة المرغوب فيها أكثر. فإنَّ كانت واحدة من الإثنين حسب أولئك الذين تعرفوا بالفعل عليها وضعت في منزلة أقل بكثير من الأخرى التي فضلوها وحتى وإن كانوا على علم بالنسبة العالية والجاذبة لعدم الرضا. لقد أصبح من قبيل الواقع الذي لا يحتمل أية مساءلة أن أولئك الذين تعودوا بالتساوي على طريقتي عيش مختلفتين وكانوا قادرين على التمتع بهما واستحسانهما فإنهم يفضلون بصفة قطعية نمط الحياة الذي يستخدم أرقى كمالاتهم.

.... إن حكم أولئك الأكفاء وإن اختلفوا يجب أن يتخذ حكم الأغلبية منهم كحكم نهائي. ولا نرى في ذلك مدعاة للتردد في قبول هذا الحكم، رجوعا إلى نوعية اللذات؛ بما أنَّه لا توجد محكمة أخرى يمكن الرجوع إليها حتى فيما يتعلق بالكمية)[1].

(1) النفعية، جون ستيوارت مل، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، ص39-42.

(وفقا لمبدأ أعظم قدر من السعادة فإنَّ الغاية القصوى بالنسبة إلى ما يتعلق بالأشياء الأخرى التي يكوْن مرغوبا فيها سواء تعلق الأمر بما هو خير لنا أو خير الآخرين تكوْن متمثلة في حياة فيها إعفاء ما أمكن من الألم وتكون حياة ثرية بقدر الإمكان باللذات وذلك من حيث الكم والكيف. إن اختيار الكيف والقاعدة لقياس ذلك في مقابل الكم تتمثل في الميل الذي يشعر به أولئك الذين سمحت لهم فرص التجربة، إضافة إلى عاداتهم الخاصة بالوعي الذاتي وبالمراقبة، هم المتمكنون على أحسن وجه من وسائل المقارنة هذه هي بالنسبة لرأي المنفعة غاية الفعل البشري)[1].

(إن الأخلاق النفعية تعترف بقدرة الذوات البشرية على التضحية بأكبر خير لهم لما فيه خير الآخرين.

... إن السعادة التي تمثل المقياس النفعي لما هو خير فيما يتعلق بالسلوك ليست متمثلة في السعادة الخاصة للفاعل بل هي متعلقة بسعادة الجميع.

.. إن المنفعة تقتضي منه أن يكون محايدا كل الحياد.... الروح التام للأخلاق النفعية هي أن تفعل لغيرك كما تريد أن يفعل الغير لك.

فهذه القواعد تجسم الكمال المثالي للأخلاق النفعية والمنفعة بما هي وسيلة للتقرب أكثر من هذا المثل الأعلى)[2].

(إنه لمن شأن الأخلاق أن تذكر لنا ما هي واجباتنا أو بأي اختبار يمكننا معرفتها لكنه لا يوجد نسق أخلاقي يقتضي أن يكون الدافع لكل ما يجب القيام به شعورا بالواجب.

إن الأخلاقيين النفعيين قد تجاوزوا كل الآخرين في تأكيدهم على عدم وجود علاقة بين دافع الفعل وأخلاقيته وحتى وإن كان الأمر متعلقا بقيمة الفاعل[3].

---

(1) المصدر السابق، ص:44.

(2) المصدر السابق، ص:51-52.

(3) المصدر السابق، ص53.

إن المذهب النفعي هو المذهب الذي يعتبر السعادة مرغوبا فيها وأنها هي الشيء الوحيد المرغوب فبه كغاية وأن كل الأشياء الأخرى لا نرغب فيها إلّا بما هي وسيلة لهذه السعادة.

لا يمكننا تقديم أي علة نبرز بها سبب جعل السعادة العامة موضوع رغبة إلّا باستثناء الحالة التي يرغب فيها كل شخص في سعادته الخاصة وذلك على مدى اعتقاده في إمكان إدراكها.

إن السعادة تمثل خيرا أي إن سعادة كل شخص هي خير بالنسبة لذاك الشخص وإن السعادة العامة هي إذا خير بالنسبة لمجموع كل الأشخاص.

إنه لا يوجد في الواقع أي شيء نرغب فيه ما عدا السعادة.... أولئك الذين يرغبون في الفضيلة لذاتها فحسب هم يرغبون فيها أيضاً لأنَّ الوعي بها هو لذة أو لأنَّ الوعي بعدمها ألم أو للسببين مجتمعين معا.... فنفْس الشخص يشعر باللذة بحسب درجة الفضيلة التي تحققت ويشعر بالألم بسب عدم إدراكها بدرجة أرفع فإنَّ لم تتوفر أحداهما أية لذة والأخرى أي الم فإنَّه لن يحب الفضيلة ولن يرغب فيها.

إن السعادة هي الغاية الوحيدة للفعل البشري وإن تنميتها هو الاختبار الذي يمكن من خلاله الحكم على كل السلوك البشري)[1].

تحليل وتقويم

وبالجملة فهاهنا أربع نقاط يهمُّني التعرُّض لها وسأعْمد إلى تقصِّي حالها من جهة حيازتها على معيار موضوعيَّتها وهي:

- جعل دليل رجحان اللذات المعنوية كامنا في ترْجيح من جرَّب كلا نوعي اللذات المادية والمعنوية.
- كون تحصيل اللذة وتجنب الألم مناطا لأخلاقية الفعل.

(1) المصدر السابق، ص:77-83.

- انحصار السعادة الشخصية باللذة الشخصية وجعل معيار السعادة العامة بشمولها لأكبر عدد من الناس.
- عدم موضوعية دافع الفعل في أخلاقيته.

دليل رجحان اللذات المعنوية

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى فقد استند جون ستيوارت مل في ترْجيح اللذات المعنوية كيفا إلى ما نجده في حكم من جرب كلا نوعي اللذات؛ حيث إنهم في أغلبهم لا يترددون في الحكم بأن الحياة التي تراعي اللذات المعنوية هي أرقى من الحياة المقتصرة على اللذات المادية.

وكلامنا ليس في كون هؤلاء يرجحون ذلك فعلا، ولا في كون تلك اللذات أهم كيفا، وإنَّما في الدليل الذي اعتمده لإثبات الرجحان: وهو جعله رهنا بقبول عامة الناس الذين جربوا ذلك، والحال أن عموم الترْجيح والقبول ليس مناطا في واقعيَّة الرجحان؛ إذ اشتهار أمر ما أو اتفاق كثير من الناس عليه، ليس مناطا لكونه واقعيا وحقيقيا، فدليله المقدم وإن كان ربما يكون مقنعا لكثيرين إلَّا أنه يبقى قابلا للمعاندة حيث إنه لم يبين الملازمة بين الاتفاق أو الغلبة وبين الواقعيَّة والصحة، وهذا ما يجعل الدليل المقدم جدليا غير برهاني. وقد اعترف نفسه بأن ذلك هو أقصى ما يمكن تبرير الرجحان الكيفي، وهو قريب من السبيل الذي اعتمده ابن سينا في إشاراته[1] في مقام بيان رجحان اللذات المعنوية والعقْليَّة على اللذات الحسية والمادية حيث اعتمد هو الآخر بيانات جدلية وخطابية في بيان المطلوب.

ولكن واستنادا إلى ما ذكرته في القانون العقلي للسلوك: من أن التمييز بين الكمالات كيفا والترْجيح بينها نوعا يرجع إلى أن الخصوصيَّة الذاتية للكمالات العقْليَّة من كونها كمالات متفرعة على امتلاك الرَّويَّة العقْليَّة وقوة الاعتدال العملي والتي تقوم بتعييْن متعلق الإرادة من حيث هو كمال راجح بالذات، وبمراعاة كمالات الخصائص المتعددة للذات، وهذا ما يجعل

(1) الإشارات والتنبيهات، النمط الثامن، ابن سينا، ص: 341-343.

الكمالات الشخصية وغير الشخصية صالحة لهذا التعيّن، كما يجعل التعيّن منوطا بملاحظة حال جميع الخصوصيَّات دون تعد أو تفْريط، ويكون تطبيق ذلك التعيّن وخضوع الرغبات التِّلقائيّة والمشاعر النفْسيَّة لحكم الرَّويَّة العقْليَّة هو الخصوصيَّة الجامعة في كل الكمالات العقْليَّة والمعنوية المسماة بالفضائل وإنَّما تفترق فيما بينها باختلاف المتعلق والموضوع المروى والمدبر.

وبالجملة قد تبين في القانون العقلي للسلوك: أنَّ الرَّويَّة العقْليَّة هي الخاصية التي يتوقف عليها تحقيق جميع كمالات باقي الخصائص بالنحو الأنسب والجامع، بل كلما زاد كمال قوة التعقل والروية، زادت تلك المراعاة لكمالات باقي الخصائص؛ وذلك لأجل أمرين: الأول أن غايتها هي الكمال الراجح بالذات، والثاني أن طريقتها في التعيّن والترْجيح هو مراعاة جميع الخصوصيَّات والآثار دون تعد أو تفْريط، وبذلك كانت الخصوصيَّة الأرقى واقعاً، فكانت الكمالات التي بها تظهر وتنطبق هي الكمالات الأرقى، وكان كل ما ينافيها ويضعفها من الرغبات التِّلقائيّة والانفعالية أدون منها، وكانت هي الخصوصيَّة التي يحوز بها الإنسان كماله بما هو إنسان.

قيمة اللذة والألم

أما بالنسبة إلى النقطة الثانية فمضافا إلى ما تقدم حين مناقشة آراء كلٍّ من أبيقور وبنثام فيمكن أن أضيف ما يوضِّح حالها بنحْوٍ شامل من خلال بيان أربعة أمور:

الأول: قد تبين في سالف القول أنَّ اللذة والألم أمران يعرضان ذواتنا في شعورها فتشعر تارة باللذة وأخرى بالألم، وهما كأي شعور، مسبوقان بإدراك حصول أو فقد كمال ما، ولولا الإدراك لانتفى الشعور، وبالتالي يتوقف الحكم على ذلك الشعور بأنه كمال للنفْس أو نقص، بأن يكون ناشئاً عن إدراك صحيح، ومتى ما كان الإدراك خاطئا، فالشعور الناشئ عنه سيكون زائفا وخادعا. وكذلك يتوقف الحكم على ما تحفز عليه المشاعر من أفعال، بأنها حسنة أو قبيحة، على أن يكون ما تحفز عليه كمالاً أو نقصاً؛ وحيث إن التحفيز على الشيء أو التنفير منه لا يساوي كونه محققا للكمال أو جالبا للنقص، فإنَّ الحكم على الأفعال يتوقف على معرفة حال الإدراك الذي يحكي عن تحقق كمال ما أو نقص ما على تقدير

الفعل أو الترك. وبالتالي، ما لم يكن ما حفز عليه الشعور من مواقف؛ مؤديا إلى تحصيل ما هو كمال واقعاً، وتجنب ما هو نقص واقعا؛ فإنَّ ذلك التحفيز سيكون خادعا، وتلك اللذات الحاصلة نتيجة متابعة الشعور ستكون خادعة، وبالتالي سيكون الحكم على اللذات والمشاعر بكونها كمالات، وغايات للفعل، ومناطا لحسنه وقبحه؛ متوقفا على نشوئها عن إدراك واقعي، وتحفيزها على ما أدرك أنه كمال واقعاً، وبالتالي، فليست اللذة بما هي لذة، ولا الشعور التِّلقائيّ بما هو شعور تلقائي، ولا تحفيز الميولات والمشاعر بما هو تحفيزها–ليس شيء من ذلك مناطا لتعييْن الحسن والقبيح والكمال والنقص؛ وبالتالي لا يمكن أن يكون تحصيل اللذة ودفع الألم من حيث ذاتهما مناطا لصلاح السلوك وفساده.

الثاني: إن التلازم بين حصول أو حفظ كمال ما ندركه وبين حصول شعور اللذة أو دوامه في نفوسنا، لا يعني أنهما شيء واحد، ولا يعني أن اللذة بما هي لذة، هي الدافع وراء تحصيل الكمال. وكذلك فإنَّ التلازم بين فقد الكمال المدرك أو دوام فقده وبين حصول الألم أو دوامه، لا يعني أنهما شيء واحد، أو أن المقصود بالذات تجنبه هو حصول الألم من حيث هو ألم. ولو كان الألم من حيث ذاته مناطا لحسن النفور عنه لما كان من موجب لتقومه بكونه ناشئاً عن فقد حقيقي لكمال ما ابتداء أو دواما، ولو كانت اللذة بما هي لذة مناطا لحسن الرغبة بها، لما كان من موجب لتقومه بكونها ناشئة عن حصول كمال حقيقي ابتداء أو دواما، وهذا التقوُّم الذي يقر به جون ستيوارت مل يتناقض مع جعل الفضيلة منوطة بهما وجودا وعدما.

وبالجملة إننا نلتذ لمكان إدراكنا حصول كمال، ونألم لمكان إدراكنا زواله، ومتى ما كان الإدراك منتفيا سيكون الشعور باللذة والألم منتفيا. لكن حصول الكمال أو فقده ليس دائما يكون مدركا، وإذا ما أدرك فليس دائما يكون إدراكا صحيحا؛ ومع ذلك فإنَّ اللذة تلازم حصول إدراك تحقق كمال ما لنا وإن كان إدراكا خاطئا، كما أنَّ الألم يلازم إدراك زوال الكمال وإن كان خاطئا، كما أنَّ اللذة لا تحصل مع عدم إدراك الكمال وإن كان في نفسه كمالاً، وكذا الألم يكون منتفيا عند انتفاء إدراك فقد الكمال وإن كان مفقودا حقيقة؛ وبالتالي يبقى الكمال المجهول، كمالاً في نفسه من شأنه أن يكون مطلوبا، ويبقى مناطا لحسن السلوك

لتحصيله وإن كان مجهولا، كما أنَّ ما نجهله من فقدان للكمالات يبقى فقدانا للكمال وإن جهلنا به ولم نتألم لفقده، ويبقى زواله وفقده من شأنه أن يكون منفورا عنه ومناطا لعدم أخلاقية السلوك المؤدي إليه وإن جهلنا كماليته وفقده.

الثالث: إن نفوسنا تنفر من الألم، وترغب باللذة، وهذان أمران نعلمهما بالوجدان، ولكنَّ النفور من الألم لا يعني أن الكمال يحصل بتجنب موضوعه، كما أنَّ الرغبة باللذة لا تعني أن الكمال يحصل بنيل موضوعها، بل قد يكون كذلك كما في الآلام التي تكوْن ناتجة عن فقد كمالات حقيقية راجحة، واللذات الناتجة عن حصول كمالات حقيقية راجحة. وفي المقابل، قد يكون الكمال بتجاهلها لأجل تزاحم تجنب ألم ما مع تجنب ألم أعظم لفقد كمال أهم، أو تزاحم تحصيل لذة ما مع تحصيل لذة أخرى لحصول كمال أهم.

وعلى صعيد آخر، فقد يكون الكمال بنفي سببهما في النفْس الموجب لهما وللنفور والرغبة المتعلقان بهما، وأعني بذلك أن الكمال يكون بالتخلص من الإدراك الموجب للشعور بهما أو الشعور بالنفور والرغبة نحوهما؛ وذلك بالكشف عن خطئه، وكذبه. فبعد أن أدركنا أننا فاقدون لكمال ما؛ حصل في نفوسنا ألم، ونفور منه، ورغبة بزواله، ورغبة بالقيام بأفعال تناسبه، ولكنّ إدراكنا كان خاطئاً، فإذا ما كشفنا عن خطئه، ثم تشبثنا انكشاف خطئه في إدراكنا؛ حتى لا يغيب عنا فنضمن ألا نعود إلى توهم صحته، فإنَّ شعورنا بالألم حينئذ سينتفي[1]. وبعد أن أدركنا أننا واجدون لكمال ما؛ حصلت في نفوسنا لذة، وحصلت رغبة بأفعال تناسبها، ولكنّ إدراكنا كان خاطئا، فإذا ما كشفنا عن خطئه، ثم تشبثنا بذلك الانكشاف في إدراكنا؛ فإنَّ شعورنا باللذة سينتفي.

وكذلك إن أدركنا أن شيئا ما يحقق لذة لنا، وكان إدراكنا خاطئا؛ فإنَّ الرغبة بتلك اللذة تنشأ في نفوسنا، ولكن كمالنا ليس بمتابعة تلك الرغبة ولا تحصيل تلك اللذة، بل بنفي سبب نشوء الرغبة في نفوسنا، أي بالكشف عن كذب الإدراك الذي سببها.

---

(1) لقد قمت بتفصيل الخطوات والمراحل التي يفترض أن نسلكها في سبيل تحصيل ذلك في القانون العقلي للسلوك.

الرابع: إننا ذوات متعددة الخصائص مما يجعل كمالية أي فعل منوطة بأثره على عموم تلك الخصائص وليس الاقتصار بشكل أحادي عل خصوصيَّة واحدة، ثم إن كلا من اللذة والألم انفعال يحدث في نفوسنا، وهذا الانفعال قد يكون إرادياً، بأن يكون متفرعا عن الإدراك الاختياري، وقد يكون آليا بأن يتفرع على إدراك قهري ناتج عن انفعال قهري لذواتنا من خلال القيام بأفعال معينة أو التعرض لآثار أفعال خاصة، كما في سائر الانفعالات الحسية الظاهرة بما يشمل حالات تعاطي المخدرات والمسكرات على أنواعها. وعلى الأول فإنَّ قيمة اللذة بقيمة منشئها فإنَّ كان الإدراك صادقا وكان الكمال حقيقيا وراجحا فعند ذلك تكوْن اللذة متناسبة مع واقع العلاقة التي تربطنا بموضوعها، وعلى الثاني فإنَّ الانفعال الحاصل لا يملك من حيث هو انفعال ملذ أو مؤلم أن يكون مناطا للحسن والقبح بحسب ذواتنا بما لها من خصوصيَّات متعددة، بل لا بد من تحديد ذلك استنادا إلى آثار ذلك الانفعال وما يتبعه من انفعالات قهرية أخرى أو تحفيز على أفعال إرادية؛ إذ لا تملك اللذة الحاصلة عن الانفعال تحسينَ ذلك الانفعال وتبرير أسبابه المحصلة، كما لا يبرر الألم الحاصل عن الانفعال تقبيحَ ذلك الانفعال مع أسبابه المحصلة له، بل العبرة بحال ذلك الانفعال من آثاره على ذواتنا بما لها من خصائص متعددة ومتنوعة نزوعية وإدراكية وبدنية؛ وبالتالي لا بد من ملاحظة أثر ذلك الانفعال على عموم خصائص الذات، لا الاكتفاء بأثره على النفْس بإحداث لذة، مع ما له من آثار سلبية أخرى، وكذا لا يكتفى بأثره المؤلم على النفس، مع ما له من آثار كمالية إيجابية أخرى.

ومن هنا متى ما تنبه الفرد إلى ذلك فإنَّ موقفه من تلك اللذة القهرية سيكون مختلفا وإن كان مقهورا بها حين حصولها، كما أنَّ موقفه من ذلك الألم القهري سيكون كذلك، وإن اختلفت استجابته حال تعرضه له؛ ولذلك يبني موقفه الرافض له في حال عدم خضوعه له، وإن كان حال الخضوع مستهلَكا.

السعادة الشخصية والسعادة العامة

أما بالنسبة إلى النقطة الثالثة المتعلقة بحصر السعادة الشخصية بتحصيل اللذة الشخصية وجعل معيار السعادة العامة بشموله لأكبر عدد من الناس، فيتبين حاله من خلال التذكير بأمور أربع:

الأول: أن مصطلح السعادة لا يعني السرور وحالة الرضا والمتعة بل هذه مشاعر وحالات تترتب على إدراك وجدان الكمالات المطلوبة والمرغوبة، أما السعادة فهي وجدان تلك الكمالات، والتي يلزم تكوينا من إدراك وجدانها حدوث مشاعر الطمأنينة والرضا من جهتها، وكذلك الحال بالنسبة إلى الشقاوة. وتبعا لكون الكمالات حقيقية وراجحة تكوْن السعادة حقيقية وراجحة وتكون المشاعر المترتبة عليها غير زائفة، وتبعا لكونها عكس ذلك تكوْن سعادة موهومة وتترتب عليها مشاعر زائفة.

الثاني: إن تحديد كون السعادة منوطة بحصول الكمالات الشخصية أو الأعم منها إنَّما يتم من خلال بيان حدود الغاية التي تطلب، ويكون تحديد ذلك ليس من خلال الركون إلى ما هو واقع عند الناس؛ لأنَّ المقام ليس مقام توصيف خارجي، بل من خلال الركون إلى ما هو صالح في نفسه أن يكون مطلوباً وواجداً لمناط تعلق الإرادة به، وهو ما تبين في القانون العقلي للسلوك: من أنه الكمال بما هو في نفسه أعم من أن يكون لذات الفاعل أم للغير، وتبين هناك أنّ كون المطلوب هو الكمال من حيث نفسه هو مما يقضي به العقْل، وهو الذي بتحقيقه من قبل الفرد يكون الفرد من خلاله متبعا للعقل، وبالتالي محققا لكماله بكونه عاقلا، يرعى جعْل متعلق إرادته، ما يصلح في نفسه أن يكون متعلقا لها، ويرجح ما هو راجح بالذات، لا بمناط آخر كالرغبة وعدمها، أو اللذة والألم، أو وجدان الانفعال التِلقائيّ نحوه أو لا، من المرجحات العرضية، وبذلك يكون محصلا لقوة الرَّويَّة الإدراكيَّة والاعتدال العملي.

الثالث: إن العمل لتحصيل سعادة الآخرين وكمالاتهم المفقودة يدخل في ضمن قِوام سعادة الفرد الحقيقية لأنه من خصائص الرَّويَّة العقْليَّة التي يكون تفعيلها في الفرد داخلا في قِوام كماله كإنسان، وبالتالي بمعزل عن مقام التقْنيْن للمجتمع ككل فإنَّ عمل الناس لأجل بعضهم البعض وتساوي كمالاتهم في صلاحية العمل لأجلها بالنسبة إلى كل منهم هو الذي يقود إلى سعادة الكل، ويكون الترْجيح في مقام التزاحم خاضعا لقضاء الرَّويَّة العقْليَّة الذي هو عينه عند كل فرد إلَّا من حكّم العواطف والانفعالات التِّلقائيّة إفْراطا أو تفْريطا، وبالتالي يكون خارجا عن سبيل تحقيق سعادته الحقيقية وليس فقط عن سبيل تحقيق سعادة غيره.

الرابع: في مقام التقْنيْن الكُلّي لعامة أفراد المجتمع: فإنَّ تحديد القانون يرعى نفْس حكم الرَّويَّة العقْليَّة التي يقضي بها كل فرد حكّم رويته العقْليَّة وقوة اعتداله. وكون الحكم شاملا لكمالات أكثر الناس أو خاصا بفئة منهم ليس معيارا مطلقا بل يتوقف على عدم كون الكمالات المهملة للفئة الأقل أهم مراعاة من كمالات الأكثر، وبالتالي لا يمكن الحكم برتبة سابقة بكون الجانب الكمي لعدد الناس هو الأهم بل يتوقف ذلك على حال الوقائع ونوع الكمالات المتزاحمة ورتبتها فيما بينها، ولذلك يترك الأمر في كل مورد بحسبه طبْقاً لما يقضي به تقصِّي خصوصيَّات الموضوع المواجه من خلال تحكيم معاييْر الرَّويَّة العقْليَّة.

موضوعية دافع الفعل في أخلاقيته

أما بالنسبة إلى النقطة الرابعة التي تُقَرِّر عدم موضوعية الدافع في أخلاقية الفعل وانحصار النظر في المعيارية إلى نتائج الفعل فيتبيَّن حاله مما يلي من أمور أربع:

الأول: إنَّ السعادة المرعية في الغاية الأخلاقيَّة ليست منحصرة بجانب من جوانب الذات، ولا بكمالات خاصية واحدة من خصائصها؛ فطالما أنَّ نتائج الفعل تتعلَّق بجانب من الجوانب الذات وأنواع الكمالات، بينما يتعلق الدافع وراء الفعل بجانب آخر من الكمالات؛ فحينئذٍ، لا فرق بين الكمالات التي تترتب على نتائج الفعل وبين الكمالات التي تترتب على نوع الدافع في كون الجميع من كمالات الذات الإنسانيَّة؛ وبالتالي فإنَّ تقْنيْن السلوك الإنساني كما كان يفترض أن يرعى كيْفيَّة تحقيق الأفعال للكمالات المترتبة على آثاره، فكذلك يفترض أن يرعى الكمالات المترتبة على دافعه، وليس الإخلال بأحدهما ينفي الآخر، فكمالات نتائج الأفعال تابعة لطبيعة الفعل، وأما كمالات الدافع والنية فتابعة لحالة الفاعل ونوع القصْد والغاية المبْتغاة؛ وبالتالي فقَدْ يكون الفعل حسناً من حيث نتائجه، ولكنه لا يكون حسناً من حيث دافعه، أيْ يكون الفعل حسناً دون أنْ يكون هناك حسنٌ فاعليٌّ، ولا يضرُّ فقدانُ أحدهما في فقدان الآخر، ولا يوجب فقدانه هو أيضاً.

الثاني: إنَّ ترتب النتائج على بعض الأفعال، وتحصيل الكمالات المبتغاة من خلالها، هو

أمر يجعل الفعل حسناً من جهتها، وقد تكوْن هي الجهة الوحيدة المرعية بالنسبة إلى الآخرين؛ وبالتالي لا تتوقف على تحصيل أي من الكمالات المترتبة على نوعِ الدافع والغاية المبتغاة من الفاعل. ولكنّ ذلك لا يلغي موضوعية الكمالات المترتبة على نوع الغاية المتوخاة في قصد الفاعل؛ وذلك لتوقّف حصولها للفاعل على كون نيته وقصده بنحْوٍ خاص؛ وبالتالي فإنَّ عدم التفات الآخرين إلى نوع النية، واكتفائهم بالتقييم على أساس النتائج، لا يلغي موضوعية النية لكمال الفاعل فيما بينه وبين نفسه؛ طالما أنَّها جهة كمالية مرعية في تقْنيْن العقْل وتابعة لخصوصيَّة الذات ويتوقف عليها كمالها من جهتها.

الثالث: إنَّ عدم ترتُّب النتائج الكماليَّة المبتغاة من الفعل، لا يستلزم بالضرورة فقدان الفاعل لكماله المتوقِّف على نوع النية والقصد الكامن وراء الفعل؛ وبالتالي لا ينتفي الحسن الفاعلي مع انتفاء حسن الفعل من جهة نتائجه، بل قد يكون تحقيق الحسن الفاعلي في بعض الأفعال داخلا في تقييم نتائج الفعل من كونها مقبولة أو غير مقبولة؛ نظرا لكون ذلك الفعل بنتائجه مقدِّمة لتحصيل كمالاتٍ لا يُحْرَز تحقُّقُها ما لم يكن الفاعل متمتِّعاً بنوع خاصٍّ من النيَّة والقصْد وراءَ الفعل؛ وعليه ليس هناك حكمٌ مطلقٌ بكون المناط في الفعل الأخلاقي تابعاً للنَّتائج حصراً، بل ذلك يكون بحسب الموْرد، ومِن الجهة المرعيَّة في الكمال الملحوظ لا مطلقا.

الرابع، وهو الأهم: إنه وبعد أن تبين أن القضيَّة السلوكيَّة تتحدد طبْقاً لقضاء الرَّويَّة العقْليَّة، وأن قضاءها يتم من خلال مراعاة الكمال الراجح بالذات، وبعد أن تبين أن امتلاك الرَّويَّة العقْليَّة هو الذي يخوِّل السالك أن يكون ممتلكا لشأنية تحقيق الكمالات المترتبة على سلوكه، ولذلك كان امتلاكها كمالاً في نفسه وكمالاً لأجل غيره، وكلما زاد التكامل في تحصيل الرَّويَّة العقْليَّة زاد التكامل في تحصيل الفضائل النفْسيَّة، والتكامل في شأنية تحصيل الكمالات المترتبة على الفعل الإرادي، وبما أنَّ امتلاك الرَّويَّة العقْليَّة يعني الفعل من منطلق المناط الذي تسلكه في قضائها، بعد أن تبين كل ذلك، يصبح جليا وواضحاً، أن دافع الفعل هو الأساس في حسن السلوك، وهو الذي من شأنه أن يكون موجبا لحسن الأفعال من خلال ضمان ترتب الكمالات الحقيقية على الفعل الإرادي. هذا، وليس المراد من الحسن

الفاعلي حسن النية الساذج الذي يجتمع عند العاقل والأحمق، بل المراد من حس النية والحسن الفاعلي، هو أن يكون داعي السلوك هو الكمال الراجح بالذات، سواء كان مِصْداقه كمال الذات أم كمال الغير، وسواء كان موافقا للانفعال الفعلي أو لا؛ وهذا ما لا يكون إلَّا للعاقل. والنتيجة أن النية الأخلاقيَّة بالمعنى المذكور تكوْن هي الأساس في حسن السلوك وفضيلته من جهة كيفيته وأثره أي دافعا ونتيجتة، وعليها يتوقف الكمال الإنساني للفرد. ومتى مالم تتحقق، فإنَّ تحقيق الكمالات المترتبة على الأفعال مع منافاتها للانفعالات التِّلقائيّة سيكون محتاجا إلى إيجاد المحفزات الخارجية كما بينته مفصلا في القانون العقلي للسلوك، وسبقت الإشارة إليه في مقاربة ما يتعلق بالاتجاه اللاهوتي.

وبعد كل هذه النقاط يمكن القول إن جون ستيوارت مل رغم ما اشتملت عليه محاولته من جديَّة ونجاح في العديد من النقاط التي لم نتعرض لها تفصيلا، إلَّا أنَّها بقيت تحتاج إلى معالجة هذه الأمور التي ذكرتها، وبيَّنت عدم موضوعيتها وبيَّنت السبيل إلى معرفة حكمها، وبذلك يتبيَّن حال الاتِّجاه اللذي في الأخلاق بقسميه على لسان أهم منظريه أعني: أبيقور وبنثام ومل.



الفصل التاسع

الاتِّجاه الصوري

توطئة

في وجه كل المذاهب الأخلاقيَّة، والتي تجعل من الحكم الأخلاقي قائما على أساس موصليته إلى غاية ما، سواء كانت اللذة أم السعادة أم الكمال أم إرادة الله، برز إيمانويل كانط كرافض لكل أخلاقية غائية، بل رافضا تسمية القانون العملي المبني على أساس تحقيق غاية ما بأنه قانون أخلاق، جاعلا الغائية، الحد الذي يكف معه القانون عن كونه أخلاقيا؛ لأنَّ مناط أخلاقيته، هو بكونه يجعل القيام بالواجب كداعٍ أساسي وراء القيام الفعل، بمعزل عما يترتب على ذلك الواجب.

ونحن فيما يلي سنقوم بتلخيص مذهب كانط، وبيان الأسس التي استند إليها، ثم النتائج التي رتبها عليها، والطريقة التي اعتمدها في الوصول إلى تلك النتائج، ثم وبعد ذلك سنقوم بالتعرض إلى كلماته من كتابه، معقبين عليها بالبيان، وبطرح الأسئلة والاستفهامات، تمهيدا وتهيئة لما نحن مزمعين أن نقوم به من المناقشة المفصلة والشاملة.

تلخيص فكرة كانط

يقرر كانط، أن تأسيس القانون الأخلاقي، لا يمكن أن يتحقق، إلَّا بعد الفراغ عن التسليم بحريَّة الإرادة، والتي تعني الاستقلالية عن كل داع وراءها؛ إذ الحريَّة تتنافى مع الضرورة، كما تتنافى مع القسر، وتتنافى مع أي مؤثرية على تحديد متعلقها لما عداها؛ ولذا كانت العِلِّيَّة- بالمعنى الذي فرغ كانط نفسه عن إثباته كمفهوم قبلي يحكم التصورات الناشئة عن الحس بما هي تصورات تخضع لقبليات العقْل في نحو التفكر فيها والتي منها مفهومي الزمان والمكان- غير صالحة لوصف فعل الإرادة؛ وذلك لأنَّ التتالي الزماني الذي يحكم هذه التصورات، أو كما يعبر عنها كانط نفسه بالظاهرات، ناتج عن كون المتلقي لتلك الظاهرات محكوم بالتفكر بها بنحْوٍ متتال، بحيث تفرض هذه المحكومية علاقة ضروريَّة تبعا لضروريَّة التتالي الزماني الذي هو نظام داخلي للعقل، كما تفرض نسقا معينا للتتالي، نظرا إلى أن التتالي الزماني القبلي هو الذي تخضع له كيْفيَّة التلقي لتلك الظاهرات. واكتسابها ذلك النسق الذي هو التتابع، غير

القابل للانقلاب والتبدل، ولذا كان قانون العِلِّيَّة الحاكم للظاهرات، أو المظاهر الحسية، أي الناشئة عن الحس، قانونا ناشئاً من الضرورة التي تفرضها نفْس المفاهيم القبلية العقْليَّة المحضة.

ومن هنا، فقد رتب كانط على هذا التفسير للعلية القطيعة بينه وبين عالم الأشياء في ذاتها في الطبيعة، أي مصدر تلك المظاهر الحسية في الحس؛ ولذا منع من حاكميته عليها، ووافق هيوم في دعواه نفي أي ارتباط ضروري، متى ما أريد من قانون العِلِّيَّة التعبير عما يحكم الواقع الموضوعي.

ولذا عندما جاء كانط إلى الإرادة الحرة، لم يستطع أن يطبق عليها قانون العِلِّيَّة بالمعنى الذي تبناه؛ لأنه قانون الظاهرات، ومحكوم بالضرورة، والحال أن الإرادة هي شيء في ذاته أولا، أي تنتمي إلى الواقع الموضوعي، لا إلى عالم المفاهيم والظاهرات. كما أنَّ حريَّة الإرادة تتناقض مع مفهوم الضرورة ثانيا؛ وبالتالي فإنَّ جعل الإرادة علة، بالمعنى المتبنى لتعييْن السلوك؛ سيكون متناقضا من الجهتين؛ لذا، فالإرادة ليست علة بالمعنى المتبنى في نقض العقْل المحض. لكن جعل شيء واسطة لإحداث شيء، هو عِلِّيَّة ما، وسببية ما، إلَّا أن هذه العِلِّيَّة، لا يمكن أن تكوْن كتلك؛ لأنَّ مقام تلك مخالف تماما لمقام هذه، كما أنَّ بناء تلك كان على الضرورة، أما هذه فلا يمكن إلَّا أن تكوْن حرة، وذلك حتى يكون هناك قانون أخلاقي.

وبالتالي، فإنَّ إمكان تأسيس الأخلاق؛ يتوقف على التسليم بالإرادة الحرة. والإرادة الحرة، تعني عِلِّيَّة بالمعنى الجديد، أي استقلالية مطلقة في التعييْن، دون دخالة أي داع؛ لأنَّ تأثير أي داع بأي قدر من التأثير، سيكون منافيا للحريَّة، وموجبا لغائية القانون، وبالتالي لتجريبيته والنتيجة انتفاء قانونيته.

ثم إن توقف القانون الأخلاقي على القول بعلية الإرادة؛ إنَّما كان كذلك، لأجل أن سلب العِلِّيَّة عنها سلب للإلزام، وسلب للأمر؛ لأنَّ القانون الأخلاقي هو تحكيم للإرادة الحرة، فإذا لم تكن الإرادة علة، فإنَّ القانون لن يكتسب صفة الإلزام، وبذا يخرج عن كونه قانونا، ويقتصر على كونه مجرد توصيات.

ولكن تقع مشكلة إثبات هذه الحريَّة، وهنا يلجأ كانط إلى ذكر الأمثلة، تمهيدا لحصول التبصر بها، مُرجعا التمثيلات إلى أن الفاعل يقول لنفسه عند الانقياد وراء أي ميول ندم عليه، بأنه كان قادرا أن يريد لغير ذاته وأناه، ومتحررا من تأثير الميول والمنفعة واللذة، وأي داع آخر. ويكْفي هذا الإقرار بأنه كان بإمكانه أن يريد خلاف ما فعل ومال إليه وانقاد له، كما أنَّ أحدا لن يستطيع إخفاء أعجابه بمن يفعل لا لأجل أي داع، بل فقط وفقط بإرادة حرة، كما أنَّه لن يتوقف لحظة في نفي الأخلاقيَّة عن الأفعال التي تكوْن ناشئة عن داع لذِّي، ومصلحة شخصية.

وبذا يكون كانط، مصرِّحاً بأن إثبات الحريَّة لم يكن بالتأمل، وليس كتبنٍّ نظري، بل كضرورة فرضتها ضرورة وجود قانون للأخلاق، أي ضرورة أحكام العقْل العملي، ولسنا بحاجة إلى الإثبات النظري، بل يكْفي عدم تناقض فكرة الحريَّة بنظر العقْل التأملي؛ ليتمكن العقْل العملي من التسليم بها. ومثله الحال، تبعا لذلك، بالنسبة إلى قانون العِلِّيَّة بالمعنى الجديد، حيث إن كانط لم يفرغ قانون العِلِّيَّة من معناه، على حد ما فعل هيوم، بل عمد إلى جعل معنى آخر له، تفرضه طبيعة الفاهمة، المتقومة في تفكُّراتها بالمفاهيم القبلية، ولم يحكم على العِلِّيَّة نفيا أو إثباتا كقانون يحكم الأشياء في ذاتها؛ وبذا لا يكون نفي قانون العِلِّيَّة في عالم الأشياء في ذاتها، مستلزما للتناقض؛ حتى يمتنع فرض معنى له مغاير للمعنى الذي تبناه كنظام للظاهرات، ويكْفي إمكانه، أي إمكان إرادة حرة، وإن لم يستطع أن يبت بها بنحْوٍ نظري، لصلاحية التسليم المحض بها لصالح تأسيس قانون أخلاقي للعقل العملي.

وبما أنَّ مناط الأخلاقيَّة انتفاء الداعي، وبالتالي انتفاء أي دخالة للانفعال والشعور؛ لأنَّ كل الدواعي تنتمي إليهما؛ فبالتالي هي تنتمي إلى العقْل، لا لشيء آخر؛ والنتيجة أن الأخلاق هي أخلاق الإنسانيَّة، لأنَّها قانون العقْل العملي الذي هو خاص بالإنسان.

أما فرض داع، وبالتالي إرجاع القانون إلى اللذة والألم أو السعادة، فإنَّ ذلك سيرفع أصْل القانون؛ لأنَّ إثبات هذه الدواعي تجريبي، ولا يصلح أن يكون مشتركا بين جميع الناس في كل حين؛ وبالتالي فإنَّ إرجاع القانون إلى ذلك، إلغاء لأصْل القانون الأخلاقي العام.

بخلاف ما إذا جعل مناط القانونية متمثلا بالإرادة الصرفة، فإنَّ هذه الإرادة هي التي ستكون المعين، وتعيينْها سيكون لشيء هو مشترك، لا يختلف باختلاف الشعور، ولا يحتاج إلى التجريب.

والنتيجة أن الواجب هو ذلك الفعل الذي يصدر عن الإرادة الصرفة، دون دخالة أي مبدأ قبلي، أو معيار يعين مادة القانون، بل إن القانون هو الذي يفرض على مادته أن تتعين بنحْوٍ موضوعي؛ وبالتالي فإنَّ أي إنسان، لن يكون بنظر القانون الأخلاقي وسيلة لتحصيل نفع ما، بل سيكون على الإنسان أن ينظر من منظار القانون الأخلاقي، فيجعل كل إنسان غاية في حد ذاته، لا وسيلة لنفع شخصي، مهما سمي ذلك النفع سعادة أم لذة أم كمالا.

وبالجملة إن القانون الأخلاقي يعيّن كيف ينبغي أن تكوْن الإرادة لأي مادة فعل؛ وتبعا لذلك يتم تعيِيْن تلك المادة، لا أن هناك معياراً قبليا على الإرادة، يعين مادة الفعل. ومن هنا فإنَّ القانون الأخلاقي صوري فقط، أي هو فعل للواجب، بفاعلية الإرادة الحرة. والنتيجة هي، أن الفعل الأخلاقي، متقوّمٍ في كيْفيَّة الإرادة، لا في حقيقة المراد، أي العقْل العملي يعطي صورة السلوك، دون أي معيّن قبلي لمادته، بل صورته هي التي تعينه. وبناءً عليه، فالخير الأخلاقي، خير فاعلي، لا فعلي، ووصف الخير منوط بنحْوٍ الإرادة لا في مادتها.

وبذا يكتسب القانون الأخلاقي عموميَّته، بخلاف ما لو جعل له معيار قبلي يُعيِّن مادة الفعل قبليا على الإرادة؛ إذ معه سيكون القانون تابعا لغاية تجريبية، تحدد مادة الإرادة والقانون؛ وبالتالي تختلف باختلاف الأحوال والأزمان، وبالتالي ينتفي أصْل التقْنيْن والتعميم.

واستنادا إلى كل ذلك، يقرر كانط أن التوافق التام بين الإرادة والقانون الأخلاقي، ليس شيئا متيسرا لكائن فانٍ، هو دائما محكوم بأن يكون طالبا للسعادة ودفع الألم. وبالتالي فإنَّ جعل القانون الأخلاقي كضرورة من ضرورات العقْل العملي، كما يقضي بضرورة التسليم العملي بمسلمة حريَّة الإرادة والعِلِّيَّة بمعناها الثاني، كذلك يقتضي أن يكون لتوافقه مع الإرادة توافقا تاما حظ من الإمكانية، بحيث يكون غاية قصوى، وقداسة، وكمالاً ليس هو بالفعل

لأي كائن فانٍ. إلَّا أن فرض هذا القانون، حتى يكون ناجعا، لا بد من فرض إمكان تقدم عملي اتجاه تحصيل حاكميته التامة، وذلك عبر البناء على إمكانية التحقيق، والوصول إلى تلك القداسة. والحال أن هذا لا يتمشى إلَّا مع فرض استمرارية وجود النفْس ولا تناهيه، أي القول ببقاء النفْس بعد الموت وخلودها؛ إذ بدون هكذا فرض، سيفقد القانون إمكانية التحقيق لما يفرضه بنحْوٍ تام، وبذلك يلغي نفسه كشيء قابل للتحقق.

ومن هنا، وحفاظا على هذه الإمكانية، وبالتالي على هذه القانونية؛ يقضي العقْل بضرورة التسليم بخلود النفس، كضرورة عملية، لا كقضيَّة نظرية يمكن إثباتها أو نفيها بالتأمل النظري، نعم يكْفي أنها ليس متناقضة بحسب نقد العقْل التأملي، مما يجعل لها إمكانية، تبرر فرضها كضرورة عملية.

وكما أن القانون الأخلاقي الذي يحكم به العقْل العملي، يقضي بضرورة التسليم بمبدأ خلود النفس، وذلك باعتبار أن القانون الأخلاقي في أسمى مراتب توافقه مع الإرادة كإمكانية بالنسبة إلى كائن فانٍ؛ يفرض هذا المبدأ كضرورة عملية لصيرورة هذه الإمكانية كأمل وغاية قصوى، فكذلك، فإنَّه يفرض ضرورة وجود من هو واجد لهذا التوافق التام مع القانون الأخلاقي، بحيث يكون القانون قانون قداسة، لا قانون الواجب بالنسبة إليه، بحيث يكون فرض وجود هذا الكائن الأسمى ضرورة عملية كذلك؛ حتى يكون هو العلة وراء تحقيق الغاية القصوى للعقل العملي المتحققة بالفعل عند كائن أسمى.

فكما اقتضت الضرورة العملية التسليم بإمكانية تحقيق ذلك، وبالتالي التسليم بمبدأ خلود النفس-كموضوع لإمكانية تحقيق التوافق التام للقانون مع الإرادة، بالتجرد التام عن أي مطلب غائي مصاحب للقانون الأخلاقي-اقتضت أيضاً، ضرورة وجود علة لتحقيق ذلك المطلب الأسمى، والذي لن يكون إلَّا واجدا بالفعل لكل ما هو خير أسمى، وهو الله جل وعلا.

ومن هذا المنطلق، يصير الانقياد للدين الإلهي مِصْداقا من مصاديق حريَّة الإرادة، باعتبار أن الله سيكون علة لسمو الإنسان عبر تلك الأوامر والواجبات، وسيكون العقْل العملي موجبا للتقيد بها لتحصيل التوافق التام للإرادة مع القانون، أي سعياً نحو الخير الأسمى بحريَّة مطلقة للإرادة.

ولكن، لن يكون لأي من تلك المصادرات التي دعت الضرورة العملية للتسليم بها أي قيمة نظرية، ولن تكوْن موضوعا لأي تأمل عقلي؛ لأنَّها أمور خاصة بمقام الأشياء في ذاتها، والواقع الموضوعي، وليس العقْل التأملي إلَّا متأملا في الظاهرات، ومحصورا في تأمله بما تمده فيه التجربة، مضافا إلى مفاهيمه القبلية التي تحكم طريقة التفكير فيها.

والنتيجة، لن يكون التسليم بهذه المصادرات اعتقادا تأمليا ونظريا، بل سيكون فقط إيمانا عقليا، فرضته ضرورة العقْل العملي في تقْنيْن الأخلاق، بحيث توقفت عليها إمكانيته.

وبهذا يرتفع التناقض الذي ربما يتوهم للعقل المحض بين جنبتيه العملية والنظرية؛ إذ إنه لم يتم الإخلال بنظام العقْل التأملي الذي تبين في نقض العقْل المحض، بل انطلق من عجز العقْل التأملي عن إثباتها أو رفضها لعدم إدراك تناقضها، وإنَّما أدرك أنها في مقام ليس له الحق ولا الأهلية في ولوجه، وهو مقام الأشياء في ذاتها؛ وبالتالي لن يكون-إذا ما دعت ضرورة العقْل العملي إلى الإيمان بها كضرورة عملية-أي تناقض أو تناف. وبهذا يتحقق التواؤم بين العقْل التأملي والعقْل العملي، أي توافق العقْل المحض مع نفسه؛ لأنه هو الذي تارة يكون تأمليا وتارة عمليا، تبعا لمهمته التي هو بصددها.

وبذا نكون قد انتهينا من تقرير كلام كانط وتلخيصه، والذي قادنا إليه التفحص المتأني لكتابه نقد العقْل العملي، وآثرنا أن يكون تصورنا عما قاله كانط تصورا مباشرا، لكثرة ما حصل من سوء الفهم، سواء بالغلو والرفع من قيمته إلى عنان السماء، أو بالتفْريط والإعراض إلى حد التفريغ لقوله من الجدة، فكان لزاما سبر الموضوع بموضوعية مستقلة.

العرَض التفصيلي لكلام كانط

قبل أن أسبر متفحصا، سأعرج على جملة من أقوال كانط وعباراته، والتي تجمع ما ذكرته ونسبته إليه فيما سبق، معقبا عليها بالشرح والتساؤلات، حتى يكون القارئ على بصيرة أكبر، وحتى تتحدد المصطلحات، ومواطن الاستشهاد والمحاكمة بنحْوٍ أوضح وألصق، وفيما يلي مجموعة من النصوص من مجموع كتابه نقض العقْل العملي موزعة في كتابه من أوله إلى آخره.

قال في مقام التأسيس وعرض المبادئ التالي:

(المبادئ العملية هي قضايا تحتوي على تعييْن عام للإرادة تنضوي تحتها قواعد عملية كثيرة، هي ذاتية، أو مسلمات إذا اعتبر أن الشرط الذي من جانب الذات يلح بالنسبة إلى إرادتها فقط إلَّا أنها تكوْن موضوعية، أو قوانين عملية إذا تمت معرفة ذلك الشرط على أنه صالح لإرادة كل كائن عاقل)[1].

يشترط كانط حتى تكوْن المبادئ العملية موضوعية وقانونية أي لها عمومية البيان لحكم عام لا يختص بشخص إنساني معين، أن يكون الشرط المعين لإرادتها عند الإنسان والعمل على طبقها صالحا لأنَّ يكون معينا لإرادة كل كائن عاقل أي لا يكْفي أن يكون معينا بالنسبة إلى فرد بعينه بحسب ما يرغب بل لا بد أن يكون ذلك المبدأ العملي مشتملا على الشرط المستند إلى حكم العقْل المشترك بين جميع أفراد الإنسان ولا يمكن استناده إلى غير العقْل أي الرغبات لأنَّ متعلقاتها تختلف باختلاف الأشخاص.

إلا أن فرض هكذا قانون يتوقف على كون العقْل يحكم بمناط عام وشامل يكون بموجبه معينا للإرادة لكل كائن عاقل ولذلك يقول كانط:

إذا أُقر بأن العقْل المحض يحتوي في ذاته على مبدأ عملي أي كاف لتعييْن الإرادة عندئذ توجد قوانين عملية أما حينما لا يكون ذلك فإنَّ كل المبادئ تسمى مجرد مسلمات.

وبالتالي لا بد من الفراغ برتبة سابقة عن كون العقْل حاكما بما ينبغي أن يكون عليه السلوك؛ استنادا إلى مناط عقلي يستقل العقْل بإدراكه، لا بإملاءٍ من غيره. أما إذا كان مناط انبغاء السلوك لا يستند إلى العقْل، بل إلى ما يُجعَل مناطا بمعزل عن العقْل؛ فإنَّه سوف لن يكون للعقل تقْنيْن أصْلا، ولن يكون انبغاء السلوك موضوعيا، بل متوقفا على التسليم بذلك المناط، وبالتالي ستختلف المبادئ العملية باختلاف المسلمات، وبالتالي لن يكون هناك قانون.

---

(1) نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، ص:65،66.

ومضافا إلى هذا الفارق بين القانون المستند إلى العقْل وبين المبادئ العملية المستندة إلى مسلمات، وهو كون إمكانية التقْنيْن العام مرهونة بالأول، فإنَّ كانط يدعي فارقا آخر يجعله شرطا للتقْنيْن فيقول:

(إن المسلمات هي مبادئ لكنها ليست أوامر ولكن إذا كانت الأوامر نفْسها مشروطة أي لا تعين الإرادة كونها مجرد إرادة فقط بل نظرا إلى معلول مرغوب فيه وهذا يعني أنها أوامر شرطية فهي من دون شك تعليمات عملية إلَّا أنها ليست بقوانين ويجب على هذه الأخيرة أن تعين الإرادة كونها إرادة تعييْنا كافيا قبل أن أسأل عما إذا كان لدي حتى القدرة اللازمة لإحداث معلول مرغوب فيه أو ماذا عليّ فعله لكي أنتجه وبالنتيجة يجب أن تكوْن قطعية وإلا لما كانت قوانين)[1].

(إن العقْل الذي منه وحده يمكن أن تصدر أي قاعدة يجب أن تتضمن ضرورة، هو الذي يضع بالفعل هذا ضرورة أيضاً إذ بدونها لا تكوْن أمرا، ولكنَّها مع ذلك مشروطة ذاتيا فقط، ولا يمكن أن تفترض متساوية عند كل الذوات. إلَّا أنه مطلوب من تشريع العقْل أن تكوْن مفترضة هي نفْسها فقط لأنَّ قاعدة لا تكوْن صالحة موضوعيا وبشكل شامل إلَّا حينما تكوْن قائمة من دون شروط مصادفة وذاتية تميز الكائن العاقل عن غيره)[2].

فمضافا إلى أنّ العقْل، هو الذي يمتلك إعطاء القوانين، إذا امتلك المناط المعين لسلوك الإنسان ككائن عاقل، فإنَّ اتصاف تقْنيْن العقْل بالضرورة، يوجب صيرورة القوانين أوامر مطلقة، غير متوقفة على صيرورتها متعلقا لرغبة الإنسان، أو مواءمتها لطبعه، وإلا لو توقفت-كما هو الحال في جعْل المسلَّمات الغريبة عن العقْل، على شيء آخر غير صرف المناط العقْلي-فإنها لن تكوْن إلَّا قضايا مشروطة بذلك الذي كان دخيلاً في المناط، كأنْ يكون مرغوبا، أو مُلِذا، وغيرها من الشروط التي لا يُعيِّنها العقْل، ولا تصلح للتقْنيْن، وبالتالي لن تكوْن أوامر.

(1) المصدر السابق، ص: 67.

(2) المصدر السابق، ص: 68.

ومن الملاحظ حتى الآن أن كانط يضع في قبال القانون العقْلي الضروري الآمر، المبادئ العملية المشروطة بالرغبات والاعتبارات الشخصية وهذا أمر سيكرره كثيرا بطرق مختلفة حتى يرسخ فكرة أن كل قانون غائي فهو يرجع إلى الثاني أي ليس قانونا أصْلا لأنَّ كل غاية لا بد أن تكوْن هدفا لملكة الرغبة بحسب تعبيره والحال أن هذه الملكة في عرض العقْل وذلك بعد أن يعين مناط العقْل في التقْنيْن وهو حريَّة الإرادة التي هي تعين متعلقها دون أي مبدأ قبلي أو غرض يرجى ولكنه يكتفي إلى الآن بالإشارة تلويحا فيقول:

(إن مجرد فعل الإرادة هو الذي يجب تعيينْه بشكل كامل... إذا ليس للقوانين العقْليَّة مرجع سوى الإرادة وحدها بقطع النظر عما يتم الوصول إليه بعليته)[1].

ومن الواضح أيضاً، أنّ كانط يضع الصيغة الآمرة كخاصية مقومة لحقيقة القضايا الأخلاقيَّة، ولذلك فهو يصوِّر حالةً من التقابل، بين كون القواعد الأخلاقيَّة راجعة إلى العقْل، والذي يعينها طبْقاً للإرادة الحرة دون أي دخالة لمضمون متعلق الإرادة في تعيينْها، وبذلك تكوْن الأخلاق أوامر يقينية قطعية وشاملة، وبين كون القواعد الأخلاقيَّة تابعة لمضمون الفعل من حيث كونه متعلقا للميول والرغبة، فتكون عند ذلك أوامر مشروطة بتناسبها مع رغبة الفرد وميوله، تبعا للمسلمة التي فرضها، وهي أنّ أيَّ دخالة لمضمون الفعل في تعييْن الأمر ستجعله مرتبطا برغبة وميول الفرد نفْسه، وبالتالي ينتفي التقْنيْن. والحال أن كلّاً من تَقوُّم القضيَّة الأخلاقيَّة بالأمر، وكذا أصْل المقابلة، والمسلمة التي بنى عليها، كل ذلك يحتاج إلى فحص، وسيأتي.

ثم يبدأ كانط ببيان أسباب رفضه لأي مبدأ يعين الإرادة بنحْوٍ قبلي فيقول:

(كل المبادئ العملية التي تفترض موضوعا (مادة) لملكة الرغبة كونها سببا لتعييْن الإرادة، لا يمكن أن تكوْن قوانين عملية... لأنَّ سبب تعييْن التحكم هو عندئذ تصور موضوع وعلاقة هذا التصور بالذات التي بها يتم تعييْن ملكة الرغبة بهدف تحقيق الموضوع... ومن هنا يكون

---

(1) المصدر السابق.

لابد من افتراضها كشرط لإمكانية تعيين التحكم، غير أنه لا يمكن أن تتم قبليا معرفة أي تصور لموضوع (أيا كان هذا التصور) هل سيكون مقترنا بلذة أو بألم أو لا بهذا ولا بذاك؛ إذن يجب في حالة كهذه أن يكون سبب تعيين التحكم دائما تجريبيا)[1].

(بما أنَّ قانونا يقوم فقط على الشرط الذاتي للقدرة على الشعور بلذة أو ألم (وهي قدرة لا يمكن أن تعرف إلَّا تجريبيا في كل حين، ولا يمكن أن تكوْن صالحة لجميع الكائنات العاقلة بالتساوي) يمكن أن يأخذ فعلا بمثابة مسلمة للذات التي تمتلك هذه القدرة، إنَّما ليس بمثابة قانون حتى بالنسبة إليها (إذ تنقصها الضرورة الموضوعية التي يجب أن تعرف قبليا)، وهكذا لا يمكن أبدا أن يصلح مبدأ مثل هذا لأنَّ يكون قانونا أخلاقيا)[2].

علل كانط عدم صلاحية المبادئ العملية التي غايتها تحصيل اللذة ودفع الألم لأنَّ تكوْن قانونا عمليا؛ بأنَّ اللذة متقوِّمة بالشعور، وتحديدُ ما إذا كانت الأفعال موجبة لها، لا يُدْرَك بصرف التعقل، بل يحتاج إلى التجريب؛ لمعرفة أي منها يؤدي لذلك؟ وأي منها لا يؤدي؟ وبالتالي ستتوقف عملية التحديد للمبادئ العملية على غير العقْل، وعلى معيار ليس كل كائن عاقل سيكون واجدا له؛ وذلك لاختلاف الناس في نحو انفعالهم باللذة والألم، فما يجده البعض ملذا قد يجده آخرون مؤلما وقد يخلو قسم ثالث منهم عن كليهما وبالتالي ستنتفي أصْل القانونية.

وليس الأمر مقصورا على اللذائذ الحسية بل يشمل حتى ما حاول كثيرون جعله لذائذ روحية وعقلية فإنَّ انتفاء مناط التقْنيْن فيهما واحد ولذلك يقول:

(كل المبادئ العملية المادية هي بوصفها كذلك من نوع واحد بعينه وتندرج تحت المبدأ العام: حب الذات أو السعادة الشخصية... فهي إذن تابعة للشعور، وليس للفهم الذي يعبر عن فهم علاقة تصور بشيء ما، لموجب مفاهيم، وليس عن علاقة بالذات بموجب مشاعر،

---

(1) المصدر السابق، ص: 68، 69.

(2) المصدر السابق.

فهي إذن ليست عملية بقدر ما تتوقعه الذات من شعور بالمتعة والمبدأ الذي يجعل من هذا السبب المعين الأعلى للتحكم هو مبدأ حب الذات؛ فإذن إن جميع المبادئ المادية.... من النوع الواحد بوصفها تنتمي من دون استثناء إلى مبدأ حب الذات أو إلى السعادة الشخصية)[1].

(إذا كان تصور [ما]، حتى لو كان مقره ومصدره في الفهم، لا يستطيع أن يعين التحكم، إلّا بافتراض شعور باللذة في الذات؛ فإنَّ مرد كونه سببا لتعيِّن التحكم، متعلق كليا بطبيعة الحس الداخلي، أي إن هذا يمكن يتأثر بالتصور على نحو ممتع ...إذ لا أن الشعور باللذة الذي به فقط تكوُّن تلك التصورات في حقيقة الأمر السبب المعين للإرادة، هو مع ذلك من النوع الواحد عينه التي تظهر في ملكة الرغبة، والتي من هذا القبيل لا يمكن أن تختلف بشيء عن أي سبب آخر فيما عدا الدرجة)[2].

وهكذا لن يسأل أحد لا يعنيه سوى طيبات الحياة عما إذا كانت التصورات عائدة إلى الفهم (لذة روحية) أو إلى الحواس (لذة حسية)، إن أولئك الذين يروق لهم أن ينكروا على العقْل المحض القدرة على تعيِّن الإرادة من دون أن يفترض أن شعور، هم وحدهم القادرون على الانحراف بعيدا.

(أما أن نسلم لهذا السبب بأنها نوع آخر من أنواع تعيِّن الإرادة بغير الحس وحده، حتى لو كانت تفترض مسبقا لأجل إمكانية تلك المتعة شعورا به راسيا فينا كشرط أول لهذا الرضا، ففي هذه الحال يكون شأنه كشأن أناس جهلة، يروق لهم أن يخبطوا خبط عشواء في الميتافيزيقا، فيذهبون إلى التفكير بالمادة على درجة في الدقة، ومن غلو في الدقة، بحيث يصابون أنفسهم بدوران معها، ومن ثَم يعتقدون بأنهم بهذه الطريقة قد ابتدعوا كائنا روحيا، ومع ذلك ممتدا)[3].

---

(1) المصدر السابق، ص: 70.

(2) المصدر السابق، ص: 71.

(3) المصدر السابق، ص: 72.

يعلل كانط هنا رفضه لقانونية أي معيار لذِّيّ حتى لو كان منشؤه الفهم لا الحس، فحتى تلك اللذائذ الروحية الحاصلة من امتلاك الفضائل، ليست لتصلح أن تكوْن غاية، ويتأسس طبْقاً لها قانون ينعت بالأخلاقيَّة؛ وذلك أنها جميعا ترجع إلى حب الذات، والسعادة الشخصية. وحيث إن كل محب لذاته، وطالب لسعادته الشخصية، يرى ما يحققها مخالفا لما يراه غيره، بل الشخص الواحد يتغير تعيينْه للإرادة استنادا إليها باختلاف أحواله، وبالتالي كيف يمكن أن يكون ما يحصل غايات شخصية، هي مختلفة باختلاف الأشخاص، قابلا لأنَّ يكون أساسا لقانون عام؟

بل إن القانون الأخلاقي هو في مواجهة أصْل حب الذات والسعادة الشخصية وسيأتي من كانط اعتباره الأصْل المضاد بالكلِّيَّة للقانون الأخلاقي.

ومن الواضح هنا أن كلام كانط قد انصب على دعوى جعل اللذة والألم كشعورين، غاية للسلوك، والحال أن حصر الاتِّجاهات الغائية باللذة والألم، ليس منصفا، لأنَّ الرواقية لم تكن فقط تفترق عن الأبيقورية في تعميم اللذة، بل ليست اللذة من حيث هي شعور مناطا لتعيينْ الإرادة عندهم، ولكن ذلك لا يعني انتفاء أي معين من مضمون الفعل.

ثم إن دخول السعادة الشخصية في الغاية ليس يعني انحصار الغاية بها، ولا يعني أن الغاية مركبة من السعادة الشخصية والغيرية، ولكن كانط يحاول أن يصور المسألة وكأنها بين طرفين، ويفرض المقابلة بالنحو الذي سبق ذكره، وفي هذا إخفاء لحقيقة السلوك الأخلاقي عند غير الأبيقوريين والنفعيين، وسيأتي الكلام مفصلا حول ذلك.

ويتابع كانط نقده لغائية السعادة الشخصية فيقول:

(إن مبدأ السعادة الشخصية مهما استعمل فيه من فهم وعقل لن يحتوي مع ذلك على أسباب أخرى لتعيينْ الإرادة التي تناسب ملكة الرغبة الدنيا وعندئذ إما إلَّا توجد أبدا ملكة الرغبة العليا أو يجب أن يكون العقْل المحض وحده عمليا أي قادرا على تعيينْ الإرادة بمجرد صورة قاعدة عملية من دون افتراض أي شعور، وبالتالي من دون أي تصور عن الممتع وغير

الممتع بوصفه مادة لملكة الرغبة التي هي دائما شرط تجريبي للمبادئ، حينئذ فقط من حيث يعين وحده، ومن أجله، هو الإرادة ليس في خدمة الميول، يكون العقْل ملكة رغبة عليا حقيقية تخضع لها تلك القابلة لتعييْن مُرضٍ (ملكة الرغبة الدنيا) ، وحينئذ فقط يكون العقْل مختلفا عن هذه حقيقة لا بل نوعيا بحيث إن أقل اختلاط لبواعث هذه الأخيرة سينال من قوتها ومنزلتها تماما مثل ما أن إقحام أصغر عنصر تجريبي كشرط في برهان رياضي يحط من كرامته وصرامته ويدمره. إن العقْل هو الذي يعين الإرادة مباشرة في قانون أخلاقي، ليس بواسطة شعور باللذة أو بالألم يدخل بينهما ولا حتى في هذا القانون، وأن العقْل كونه عقلا محضا يمكن أن يكون عمليا فهذا وحده ما يمكنه أن يكون مشرعا)[1].

يضيف كانط على ما تقدم أنَّ جعْل ملكة رغبةٍ عليا، مع جعل الغاية هي اللذة، لا يحل المشكلة؛ لأنَّ اللذة هي-هي، سواء كان مصدر تعييْن موجباتها الحس أو الفهم. ويُمَثِّل كانط بتمثيلات لذلك، لم أنقلها، ولكن أذكر ما يقصده منها، ومما ذكر أعلاه، وهو أنّ اللذة التي هي غاية، طالما أنها غاية فليس المهم ما الذي يحققها لأنَّها على حالها لا تختلف باختلاف منشأ معرفتها وكونه الحس أو الفهم؛ ولذلك يجب أن نلغي أصْل التفرقة بين ملكة رغبة عليا ودنيا لأنهما واحد ولا يختلفان نوعيا وحقيقة. ولكنْ، إذا أُصِرَّ على الإبقاء على هذا المصطلح، فليس أجدر بملكة عليا للرغبة غير العقْل؛ لأنَّ نحو تعييْنه، ومناط تعييْنه للإرادة، يختلف نوعيا عن تعييْن ملكة الرغبة الدنيا، أي ما كان بغرض اللذة؛ لأنَّ العقْل بذاته -ودون أي استعانة بغيره حتى النتيجة المترتبة عليه-يُعيِّن أساس القانون الأخلاقي.

وهنا لا بد من بيان الملاحظة التالية، وهي: أنّ إرجاع الأخلاقيَّة إلى العقْل، لا يعني أن العقْل يُعيِّنها دون لحاظ خصوصيَّة مضمون متعلق الإرادة، وإذا كان العقْل يلحظ خصوصيَّة مضمون متعلق الإرادة، فهذا لا يعني أن ذلك المضمون سيكون ملحوظا من حيث هو متعلقا للميول، ومصدرا للشعور بالمتعة واللذة، فلا الذي اختاره كانط من مرجعية العقْل يثبت ما

(1) المصدر السابق، ص: 73، 74.

هو بصدده، ولا الذي نفاه من دخالة مضمون الفعل في تعييْن العقْل، يلزم بأن يكون أمرا نسبيا تجريبيا وملحوظا من حيث هو ممتع وملذ.

ثم إن كانط، وحتى لا يُتوهَّم من كلامه، أن السعادة لا ينبغي أن تكوْن مطلبا للعاقل، حاول أن يستدرك هذا فقال:

(أن يكون سعيدا، هذا هو بالضرورة مطلب كل كائنٍ عاقل ولكن فان، وهو إذن سبب لتعييْن ملكة الرغبة عنده لابد منه؛ ذاك أن رضاه عن وجوده بأكمله ليس وكأنه امتلاك أصيل، وغبطة قد تفترض شعورا باكتفائه الذاتي المستقل، بل هو إشكال فرضته عليه طبيعته المتناهية نفْسها بما أنَّ لها حاجات وهذه الحاجات إنَّما تتعلَّق بمادة ملكة الرغبة عنده أي بشيء يرجع إلى شعور باللذة أو بالألم هو في أساسه ذاتي يتحدد به ما يحتاج إليه كي يكون راضيا عن وضعه ولكن، ولهذا السبب بالذات، أي لأنَّ هذا السبب المادي لا يمكن أن يعرف من قبل الذات إلَّا تجريبيا، فإنَّه من المحال النظر إلى هذا الفرض على أنه قانون، لأنَّ القانون كونه موضوعيا لابد من أن يحتوي في كل الأحوال وبالنسبة إلى جميع الكائنات العاقلة على المبدأ ذاته المعين للإرادة؛ لأنه على الرغم من أن مفهوم السعادة يقع في أساس علاقة الأشياء بملكة الحكم أينما كان إلَّا أنه يبقى العنوان الشامل للأسباب الذاتية، ولا يحدد أي شيء تحديدا نوعيا، مع أنه هو وحده المهم في هذا الفرض العملي والذي بدون تعييْنه لن يكون حله ممكنا بأي شكل من الأشكال.

وهذا يعني أن ما يجب أن يضع كل واحد سعادته فيه إنَّما يعود إلى الشعور باللذة أو بالألم الخاص به لا بل حتى في الذات الواحدة بعينه إلى اختلاف الحاجات بحسب تغير نوع هذا الشعور.

وإن قانونا ضروريًّا ذاتيا كقانون الطبيعة مع أنه موضوعيا مبدأ عملي عارض جدا، قد يكون ويجب أن يكون مختلفا جدا من ذات إلى أخرى وهو بالتالي لا يمكن أبدا أن يصلح لأنَّ يكون قانونا لأنه في الرغبة بالسعادة ليست صورة التطابق مع القانون هي التي تحتسب بل ببساطة، المادة أي هل عليّ أن أتوقع متعة من جراء اتباع القانون وما هو مقدارها)[1].

---

(1) المصدر السابق، ص: 74، 75.

(سيكون القول بعدم وجود أي قوانين عملية بل بوجود نصائح لخدمة شهواتنا أفضل من أن ترفع مبادئ ذاتية بحتة إلى مرتبة قوانين عملية لها كل الضرورة الموضوعية لا الذاتية فحسب، والتي يجب أن تكوْن معروفة قبليا بواسطة العقْل لا التجربة)[1].

وهنا، ينص كانط على ما أشرت إليه سابقا، ليصل إلى نتيجة مفادها: السعادة ترتبط بمقدار ما يوجد في الشعور من لذة ووجدان الشعور للذة لا ضابطة له بين الذوات الإنسانيَّة وغير قابل للتحديد بالعقْل مستقلا وعليه فهو خال من الضروريَّة التي يتقوم بها القانون، وبالتالي ستبقى هكذا مبادئ مجرد توصيات مشروطة بأمر يختلف باختلاف الأشخاص والنتيجة هي غير قابلة للتقْنيْن.

ولكن إذا كان الإنسان بمقتضى نقصه واحتياجه فهو يسعى للتكامل، فأي ملازمة تلك التي جعلت كانط يفرض أن السعي للاستكمال سيجعل من شعور اللذة والمتعة غاية؟ وأين ذاك الذي يربط بين كون الإنسان ذا حاجات، وبين كونه طالبا للذة والمتعة بالذات؟ أليس كونه محتاجا يوجب مطلوبية استكماله؟ وأليس استكماله بتحصيل حاجاته وكمالاته؟ إذاً، هل كمالاته وحاجاته هي اللذة والمتعة فقط؟ فمن أين تأتى لكانط أن يجعل اللذة والمتعة غاية بالذات للإنسان، ويتنقل من احتياجه إلى غائيَّة اللذة والمتعة؟ إن هذا القفز، والتغاضي عن وجود مبدأ كامن وراء اللذة والمتعة، وعن وجود مطلوب بالذات يلازم حصوله حصول الرضا أو اللذة أو المتعة، هو الذي سمح لكانط لأنَّ يصور المسألة على هذا النحو من التقابل، وهو الشيء نفسه الذي سيوقع كانط في التناقض عما قريب، حينما يفترض الارتياح العقْلي والرضا عن النفْس لازما ضروريّاً لاتباع العقْل، ولكن دون أن يجعل ذلك الارتياح غاية ودون أن يسمي ذلك الارتياح لذة.

ونتابع مع كانط، فبعد أن بين عدم صلاحية غير العقْل لأنَّ يقنن السلوك طالما أن تقْنيْنه يتوقف على مسلمات غير عقلية تفرض قبل تقْنيْنه، شرع كانط في تبيين الأساس الكُلِّي في تقْنيْن العقْل فقال:

---

(1) المصدر السابق، ص: 76.

(إن مادة مبدأ عملي هي موضوع الإرادة، وهذا إما أن يكون السبب المعين للإرادة أو لا يكون، فإذا كان سبب تعيينها، عندئذ تكوْن قاعدة الإرادة خاضعة لشرط تجريبي (للعلاقة بين التصور المعين والشعور باللذة والألم) فهي بالتالي ليست قانونا عمليا، والآن كل ما يبقى من قانون إذا نزع عنه كل ما هو مادي أي كل موضوع للإرادة بوصفه سبب تعيينها ليس سوى صورة فحسب مشرعة بعامة، إذاً، إما أن كائنا عاقلا لا يستطيع أن يفكر في مبادئه العملية الذاتية الخاصة به أي مسلماته أنها في الوقت نفسه قوانين شاملة أو أنه يجب عليه أن يقر بأن مجرد صورتها التي بها هي تكوْن صالحة لتشريع قانون شامل هي وحدها كافية من عندها لتجعلها قوانين عملية)[1].

بعد أن منع كانط أن يتم التقْنيْن استنادا إلى معرفة ما الذي يكون متعلقا للإرادة معرفة سابقة على أصْل التقْنيْن؛ وبالتالي فإنَّ مادة ومضمون القانون ليس يعين قبْليا، ولا هو يُعيَّن بالعقْل ابتداء؛ وبالتالي لن يبقى إلَّا الهيئة والصورة القانونية الخالية من أي مادة معينة، ومنقطعة عن أي متعلق محدد مسبقا؛ وبالتالي إن ما يبقى هو الكلام عن كيْفيَّة الإرادة بنحْوٍ مطلق، وبغض النظر عن متعلقها؛ والنتيجة قبل أن نحدد ماذا ينبغي أن نريد ونفعل أخلاقيا، يجب أن نفرغ عن تحديد كيف نريد؟ وكيف تكوْن الإرادة أساسا للقانون الأخلاقي؟ وحيث إن هذا الأمر لا يحسم بالحس، ولا ينتمي إلى ملكة الرغبة، فليس إلَّا العقْل الذي له شأنية الحكم والبتِّ فيها، وإذا ما بتَّ العقْل، وتم تحديد، كيف تكوْن الإرادة أساسا أخلاقيا، أمكن تأسيس القانون الأخلاقي بالعقْل فقط، ليتم استنادا إليه تشْخيص مادة الإرادة وموضوعها استنادا إليه، وهذا ما يكشف عنه كانط في قوله التالي:

(بما أنَّه لا يمكن تمثل مجرد صورة القانون إلَّا بالعقْل... فإنَّ تمثل هذه الصورة كمبدأ معين للإرادة يتميز عن كافة أسباب التعييْن التي للمعطيات في الطبيعة وفقا لقانون السببية... إذا لم يوجد مبدأ معين للإرادة يمكن أن يتخذ كقانون لها سوى تلك الصورة المشرعة بعامة، فإنَّه

---

(1) المصدر السابق، ص: 77.

يجب أن يتم التفكير في إرادة كهذه على أنها مستقلة بكليتها عن القانون الطبيعي للظواهر في علاقاتها الواحدة بالأخرى، أي قانون السببية، إلَّا أن استقلالا كهذا يسمى حريَّة بأدق معنى... إذ إن إرادة يمكن أن تتخذ مجرد الصورة المشرعة بعامة لمسلمة وحدها قانونا لها، هي إرادة حرة... فمن هنا لا بد أن تجد إرادة حرة مبدأ معينا في قانون، ولكنْ بشكل مستقل عن مادة القانون... إذا الصورة المشرعة من حيث هي متضمَّنة في المسلَّمة، هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون مبدأ معينا للإرادة)[1].

يعتبر كانط أن الاستقلال الذاتي للإرادة، أي الحريَّة، هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقيَّة وللواجبات المطابقة لها، وهذه نفْسها هي الشرط لكل المسلمات، شرط يُمكِنها بموجبه وحده، أن تكوْن متوافقة مع القانون الأخلاقي الأعلى.

إذاً طالما أن تحديد الأساس الأخلاقي سيكون عقليا وذلك ببيان، كيف تكوْن صورة الإرادة؟ أي، كيف نريد؟ قبل أن يتبين، ماذا نريد؟ ويتحدد موضوع ومادة الإرادة؛ وبالتالي فإنَّ استقلال العقْل في تحديد هذا الأساس يعني استقلاله عن كل ما هو غير عقلي مما هو حاكم للطبيعة، ومن شؤون الظاهرات والتجربة؛ وبالتالي لن تكوْن كيْفيَّة الإرادة خاضعة لقانون السببية بصورته التي فرغ عن كونها تُعْنى بما هو تجريبي؛ والنتيجة أنه إذا جردت الإرادة التي هي شيء في ذاته، وليست ظاهرة حسية تجريبية، عن قانون السببية؛ فإنَّ الذي سيبقى هو إرادة مستقلة عن أي معين لها من خارج ذاتها، وهذه ليست إلَّا إرادة حرة، هي بنفسها كافية لتعييْن متعلقها، طالما أن صورة استقلاليتها محفوظة في ذلك التعييْن.

وبالجملة إن حريَّة الإرادة هي الصورة التي يجعلها العقْل أساسا لإمكان القانون الأخلاقي، والذي هو أساس لتعييْن موضوع الإرادة؛ وذلك بأن يكون موضوع الإرادة ومادتها منسجما مع حريَّتها واستقلاليتها، في قبال الميول والرغبات، أي أن تكوْن الإرادة للواجب بما هو واجب؛ لأنه هو الشيء الوحيد الذي يبقى في قبالها، وعليه فكل موضوع، سوف يجعل

---

(1) المصدر السابق، ص: 80، 81.

الإرادة خاضعة لميول ورغبات، هو ليس معيَّناً بتلك الإرادة؛ لعدم صدق الواجب عليه، بل بمبدأ يسلم قبل القانون، وبالتالي يلغي أصْل التقْنيْن.

ولكنْ، يبقى هنا سؤال لم يجب عليه كانط، وهو أن صورة الإرادة وإن كان بالإمكان أن ينظر إليها مستقلا بمعزل عن موضوع محدد، إلَّا أن الحكم على تلك الصورة، هل يتصور أن يكون بمعزل عن أي لحاظ لموضوعها، والحال أن الإرادة معنى إضافي، فطالما أنك فرضت الإرادة، فقد فرض المراد، فكيف يعقل الحكم على الصورة بما هي صورة، بمعزل عن دخالة أي خصوصيَّة للمادة؟ والحال أن تلك الصورة هي صورة لمادة، وأي حكم على الصورة هو تابع لحكم سابق على المادة، كما هو الحال في الإستدلال العقْلي، حيث وإن كان البحث في صورة الإستدلال يكون بمعزل عن مادة مخصوصة، إلَّا أن المادة لم تقصى بالكلِّيَّة، بل توقف الحكم على الصورة على الفراغ عن تسليم المادة، والفراغ عن فرض صدقها، ولو لم تسلم المادة، لم يمكن الكلام عن أي قانون صوري.

وهكذا الحال هنا، كيف يمكن الكلام عن صورة الإرادة، دون أنْ تكوْن متفرعةً على التسليم بصلاحية موضوعها ومادتها كيْ تكوْن متعلقا للإرادة، فقبل أن يحدد العقْل كيف تكوْن الإرادة، يجب أن يفرغ عن أنها إرادة لأي شيء، وتبعا لخصوصيَّة هذا الموضوع والمادة، تتحدد صورة الإرادة، فكما أن كون متعلق الإرادة هو الملذ بما هو ملذ يفرض أن تكوْن صورة الإرادة مقيدة بالميل وخاضعة للرغبة، فلا بد أن يكون لحريَّتها، منشأً في موضوعها ومادتها، وهذا المنشأُ، يكون عاما وشاملا في كل ما يتوافق مع حريَّتها، ولأجل كونه هو، متحققا فيها، احتفظت الإرادة بحريَّتها حينما يتعين، أي منها كمادة محددة.

وبعبارة أخرى، إذا كانت حريَّة الإرادة هي المعيار، الذي متى ما اتسق مع مادة وموضوع ما، صحَّ أنْ تكوْن تلك المادة متعلقا لها، وبالتالي يتحدد القانون الأخلاقي، فما هو الشيء المشترك والجامع بين هذه المواد، والذي أوجب اشتراكها في كونها تتسق مع حريَّة الإرادة، وقابلة للتعييْن بإرادة حرة؟

إن هذا السؤال لم يجب عنه كانط حتى الآن، بل يصر على جعل العقْل معينا لصورة الإرادة، بمعزل عن أي مادة، والحال أنه من شأنه أن يقطع الطريق على أصْل تنظيره قبل أن يبدأ.

ثم إن كانط يعتبر تبعية الإرادة لأي مبدأ قبلي على تعيينْها للمراد موجبا لإلغاء حريَّتها، ولكن يمكن طرح سؤال هنا وهو التالي:

أليس فرض وجود مبدأ عقلي لتعييْن الإرادة غير راجع إلى التجربة، ولا هو خاضع لمسلمة اللذة، ولا هو صوري بحت، بكافٍ في تعييْن مادة الإرادة وحافظٍ لحريَّتها؟ طالما أن المبادئ التي يمكن أن تُعيِّن الإرادة، تدور بين ما هو تجريبي وعقلي، وتكون قابلية التعييْن لمبدأ الإرادة، مناطا في حريَّتها؛ لأنَّ الحريَّة ليست في قبال الضرورة، وإنَّما في قبال القسر، والضرورة تنقسم إلى طبيعية وإرادية؟

ولكن كانط يتصور حريَّة الإرادة أمرا مضادا للضرورة، ويرى أنها تعييْن لا يستند إلى أي معيار أو مبدأ قبلي، وسيأتي منه التعرض لذلك.

لقد اكتفى كانط بإرسال دعوى رجوع كل الغايات إلى اللذة وبالتالي إلى التجربة إرسال المسلمات ولذا اضطر إلى جعل قانون العقْل خاصا في صورة الإرادة وهيئتها لا في مادتها وموضوعها ثم إن كانط ادعى بداهة هذا الأساس العقْلي الصوري وأوليته وعدم استناده إلى أي مبدأ قبلي فقال:

(إن القانون الأخلاقي معطى كما لو كان بمثابة واقعة للعقل المحض نحن واعون بها قبليا وهي يقينية بشكل قاطع، مع أنه من المسلم بصحته أنه لا يمكن العثور على أي مثل لإطاعة تامة له في التجربة، ولهذا السبب لا يمكن البرهان على الحقيقة الموضوعية للقانون الأخلاقي بأي استنباط، ولا بأي جهود للعقل النظري مؤيدا تأمليا أو تجريبيا، بحيث أنه حتى لو أراد أحد أن ينكر يقينه القطعي، لن يكون بالإمكان إثباته بالتجربة، وهكذا البرهنة عنه بعديا. وهو على الرغم من ذلك متمكن بثبات من نفسه... إنَّ هذا النوع من الثقة التي للقانون الأخلاقي وهي أنه وضع هو نفسه بمثابة مبدأ لاستنباط الحريَّة، كونها عِلِّيَّة للعقل المحض،

تكفي بالكامل بدلا من أي تبرير قبليا، منذ كان العقْل النظري مكرها على افتراض أقله، إمكانية الحريَّة لكي يفي بحاجة تخصه هو بنفسه)[1].

(وعلى كل حال يوجد في مفهوم الإرادة متضمنا من قبل مفهوم العِلِّيَّة مع الحريَّة أي عِلِّيَّة ليست قابلة للتعين وفقا لقوانين الطبيعة وبالتالي غير قابلة لأي عيان تجريبي كبرهان على حقيقتها لكنها على الرغم من ذلك تبرر تبريرا كاملا حقيقتها الموضوعية قبليا في القانون المحض العملي وإن يكن ليس بهدف الاستعمال النظري للعقل وإنَّما لاستعماله العملي فقط)[2].

إن دعوى كانط-حول كون الإرادة الحرة مبدأ لتعييْن موضوعها وأساساً للقانون الأخلاقي، مما يحكم به العقْل المحض من تلقاء نفسه؛ لأنه واقعة العقْل الصرفة، وهو تعبير آخر عن البداهة-ليست بذاك الوضوح؛ لأنه وكما يقرِّ كانط بأن كل الأحكام العقْليَّة خاضعة لقانون التناقض، فلا بد إذاً من بيان استلزام خلاف هذا الحكم للتناقض، وهو ما لم يفعله كانط. بل إن كانط يرفض الحكم بوجود إرادة حرة حكما نظريا، بل يجعلها ضرورة عملية يجب الإيمان بها؛ لتوقف قانونية المبادئ العملية بحكم العقْل عليه.

هذا، وقد سبق وأشرت إلى أن كانط قد أوجد المقابلة بين القانونية الأخلاقيَّة وغائية السعادة الشخصية للمبادئ العملية، وقد أصر كانط على تفسير السعادة بمعنى تجريبي، أي إرجاعها إلى الشعور باللذة، ورفض دعوى الاتحاد بين مفهومها ومفهوم الخير والفضيلة، ورفض أي ارتباط بين الخير والسعادة، فلا غائيَّة السعادة تؤدي إلى نية وإرادة خيرة، ولا الأخيرة تؤدي إلى الأولى، إلَّا إذا حصرنا الإنسان بكيانه الحسي.

ولأجل تكريس حالة التعارض بين الأخلاقيَّة ونظرية السعادة قال:

(إن عكس مبدأ الأخلاقيَّة المباشر هو جعل سعادة الشخص الذاتية مبدأ لتعييْن الإرادة...

---

(1) المصدر السابق، ص: 107، 108.

(2) المصدر السابق، ص: 118.

فالقانون الأخلاقي لا يفكر فيه على أنه ضروري موضوعيا إلّا لأنه يجب أن يصح لكل واحد ذي عقل وإرادة)[1].

(إن أولى وأهم المهمات الملقاة على أنالوطيقا العقْل المحض العملي هي التمييز بين نظرية السعادة ونظرية الأخلاق حيث تشكل المبادئ التجريبية كل الأساس للأولى في حين إنها لا تشكل في الثاني أي إضافة إليها مهما كانت صغيرة)[2].

(التمييز بين مبدأ السعادة ومبدأ الأخلاقيَّة ليس ليعني حالا لهذا السبب، تعارضا فيما بينهما، ولا يريد العقْل العملي أن يتخلى المرء عن مطلب السعادة، بل كل ما هنالك هو فقط أنه حالما يتعلق الأمر بالواجب إلَّا تؤخذ بالحسبان تلك المطالب، لا بل قد يكون باعتبارات معينة واجبا أن يراعي المرء سعادته بعضها، لأنَّها تحتوي وسائل القيام بالواجب، والبعض الآخر لأنَّ عدم وجوده يحتوي على مغريات تحمل المرء على مخالفة واجبه، ومع ذلك لا يمكن أبدا أن يكون واجبا مباشرا سعي المرء وراء تنمية سعادته)[3].

(السعادة هي شيء وإن كان دائما ممتعا لمن يمتلكه، إلَّا أنه ليس لذاته وحدها بإطلاق ومن كافة الأوجه خيرا بل يفترض في كل وقت سلوكا مشروعا أخلاقيا كشرط له)[4].

وهنا ينظر كانط إلى الواجب كغاية، حيث فرض إمكان توقف القيام بالواجب على عمل ما يرتبط بالسعادة الشخصية، بل جعل السعادة الشخصية قابلة لأنَّ تكوْن في بعض مواردها مِصْداقا للواجب، وهذا كله يفترض علاقة بين مضمون الفعل وكونه متعلقا للوجوب العقْلي، وبالتالي، تبعية الوجوب العقْلي لمضمون الفعل، والذي تارة يكون مرتبطا بلذة شخصية، وأخرى لا يكون؛ ومن هنا لم تكن المشكلة الحقيقية في ملاحظة مضمون الفعل، بل في حصر

---

(1) المصدر السابق، ص: 89، 91.

(2) المصدر السابق، ص: 170.

(3) المصدر السابق، ص: 171-172.

(4) المصدر السابق، ص: 200.

مضمون الفعل بالارتباط بشعور اللذة والميول الشخصيين؛ وبالتالي يرجع تحديد تقْنيْن العقْل بأنه أمر صوري بحت، إلى عدم تَصوُّر مضمونٍ غيرِ خاضعٍ للميول الشخصية. وهذا الأمر هو الذي قاد كانط إلى ارتكاب المقابلة الثنائية التي أشرت إليها سابقا، ولكنَّه بمُجرَّد أنْ جعل السعادة الشخصية قابلةً لأنَّ تكوْن مِصْداقا للواجب؛ فهذا يعني أنَّ مضمون الفعل، دخيلٌ في تعييْن متعلقِ الإرادة، وتحديدِ الواجب العقْلي، ولكنَّ هذا المضمون الملاحَظ، سيكون أعمَّ من اللَّذة والسعادة الشخصيتين، وبذلك يكون كانط قد قاد نفسه إلى التنازل عما أسَّسه، وإلى التناقض مع نفْسه، وسيأتي الكلام تفصيلا حول ذلك.

ورغم كل ما قرره كانط فإنَّه لم يستطع أن ينكر ملازمة العمل بالقانون الأخلاقي لشعور ما رفض أن يسميه سعادة أو لذة وقال التالي:

(إنني بكل تأكيد لست لأنكر أن الممارسة المتكررة وفقا لهذا السبب المعيّن بإمكانها في النهاية أن تنتج شعورا بالرضى مع الذات بل على العكس إن تأسيس هذا الشعور وتنميته هو الذي يستحق وحده أن يسمى شعورا أخلاقيا بالمعنى الصحيح، إنَّما يعتبر من شأن الواجب. غير أن مفهوم الواجب لا يستنبط منه، وإلا لكان علينا أن نفكر بشعور بقانون على هذه الشاكلة يجعل ما لا يمكن التفكير فيه إلَّا بالعقْل موضوعا للإحساس، وهذا إن لم يكن عليه أن يكون تناقضا فادحا، لكنه يلغي كليا كل مفهوم للواجب، وسيضع مكانه مجرّد لعبة آلية من الميول المرهفة، التي لا تختلف أحيانا مع أكثر فظاظة)[1].

(ترتبط النية الأخلاقيَّة حتما بوعي بتعييْن الإرادة مباشرة بالقانون، والحال أن الوعي بتعييْن لملكة الرغبة هو دائما سبب رضا بالفعل الذي ينتج به، غير أن هذه اللذة، هذا الرضا عن الذات، ليس هو السبب المعين للفعل، وإنَّما تعييْن الإرادة مباشرة بواسطة العقْل فحسب، هو سبب الشعور باللذة، ويبقى ذاك تعييْنا عمليا محضا، غير حسي لملكة الرغبة...، وإنه لعظيم الأهمية أيضاً أن نوجه النظر نحو هذه الصفة لشخصيتنا، وأن نرعى على أكمل وجه ممكن

(1) المصدر السابق، ص: 95، 96.

تأثير العقْل على هذا الشعور، ولكن علينا أن نكون يقظين، كي لا نُدَنِّي ونشوِّه الدافع الحقيقي والأصيل نفْسه، مثلما يحدث ذلك بواسطة الرقاقة الخادعة، باللجوء إلى الإطراءات المزيفة للسبب المعين الأخلاقي كدافع)[1].

وهنا تتجلى المقابلة بأبرز صورها، حيث لم يعترف كانط بأي وسط بين اللذة والشعور من جهة، وصورة الوجوب العقْلي من جهة أخرى، فهو يفترض أن هذه الثنائية هي الحاكمة للسلوك البشري، فإما أن يكون صوريا بحتا، وبذلك يكون أخلاقيا، وإما أن يكون لذيا، وبالتالي يخرج عن كونه أخلاقيا.

وبالجملة، رغم أن للقانون الأخلاقي أثرا للذة وشعورا بالرضا في نفْس من يمتثل لذلك القانون إلَّا أنه يجب إلَّا تصبح تلك اللذة كدافع لأصْل الإلتزام بالقانون الأخلاقي المتقوم بتعييْن الإرادة قبليا والذي هو بدوره يعين موضوعها ولذلك يختصر كانط كلامه بالعبارة التالية:

(أن نصل إلى ما نبحث عنه أي إن الأفعال يمكن أن تتم ليس وفقا للواجب فحسب (كنتيجة لمشاعر المتعة)، وإنَّما عن واجب، وهذا ما يجب أن يكون الغاية الحقيقية لكل رعاية أخلاقية)[2].

فبالنسبة إلى كانط، لا يكْفي أن يوافق الفعل مقتضى الواجب، بل أنْ يجب يكون الفعل بداعي امتثال الواجب. إلَّا أن كانط سيحاول أن يوْجِد نتيجة تترتب على القيام بالواجب بداعي تحقيقه بما هو واجب، بحيث تكوْن هذا النتيجة شيئا هو غاية ولكن ليس مرتبطا باللذة والمتعة فيقول:

(إن الوعي بإخضاع للإرادة إخضاعا حرا وإن كان مقرونا بقسر لا مفر منه يقع على كل الميول، ولكنْ بواسط عقل المرء ليس إلا، إنَّما هو احترام للقانون الأخلاقي، والفعل الذي يتم وفقا لهذا القانون مع إقصاء كل أسباب التعييْن عن ميل، هو عملي موضوعيا، ويسمى واجبا،

---

(1) المصدر السابق، ص: 208.

(2) المصدر السابق، ص: 209.

وهو يحتوي في مفهومه لأجل هذا الإقصاء على إكراه عملي... والشعور الصادر عن الوعي بهذا الإكراه، ليس باثولوجيا كما لو كان شعورا يحدثه موضوع الحواس، بل هو عملي فقط، أي ممكن بواسط تعييْن سابق موضوعي للإرادة ولعلِّية العقْل.

... لما كان هذا التشريع لا يمارس إلَّا على أساس تشريع لعقلنا الخاص بنا، فإنَّه يحتوي على سمو، بما أنَّ التأثير الذاتي على الشعور –نظرا إلى أن العقْل المحض العملي هو سببه الوحيد– يمكن أن يسمى مجرد رضا عن النفْس بالنسبة إلى السمو، ذاك أننا نعرف عن أنفسنا أننا معيَّنون بالقانون وحده، ما عدا في كل منفعة، فنصبح من الآن وصاعدا واعين بمنفعة مختلفة كل الإختلاف، كونها منتجة ذاتيا، وهي عملية بحتة حرة، لم ينصحنا بها أي ميل لنقوم بفعل وفقا للواجب، بل أمرنا بها ببساطة من قبل العقْل، بواسطة القانون العملي، وهي في الحقيقة منتجة به أيضاً، ولهذا فهي تحمل اسما مميّزا جدا هو الإحترام)[1].

(... ولكنْ أليس لدينا كلمة لا تدل على متعة كما تفعل كلمة السعادة، لكنها تشير إلى رضا المرء بوجوده، كلمة مثيل للسعادة يكون عليها بالضرورة أن ترافق الوعي بالفضيلة؟ نعم! هذه الكلمة هي الرضا عن النفس، التي تعني دائما بمعناها الحصري رضا سلبيا بوجود المرء لا غير، يكون وعيا بأنه لا يعوزه شيء، الحريَّة والوعي بالحريَّة على أنها قدرة لها نية تُغلِّب اتباع القانون الأخلاقي، إنَّما هي استقلالية عن الميول، أقله كدوافع معيِّنة لرغباتنا، وبقدر ما أكون واعيا بهذه الحريَّة في اتباعي لمسلماتي الأخلاقيَّة، تكوْن هي المصدر الوحيد لارتياح لا يعتريه تغير مرتبط بها بالضرورة، وغير قائم على شعور خاص، وهذا ما يمكن أن يسمى ارتياحا عقليا. أما الارتياح الحسي الذي يقوم على إشباع الميول... فهي لن تكوْن أبدا لائقة بما يفكر فيه المرء حول الارتياح؛ لأنَّ الميول تتغير وتنمو مع ما يقدمه لها المرء من إغضاءات، وتترك وراءها دائما فراغا أكبر بكثير مما ظن المرء أنه سوف يملأه بواسطتها)[2].

---

(1) المصدر السابق، ص: 155.

(2) المصدر السابق، ص: 209.

(... ومن هنا يمكننا أن نفهم كيف أن الوعي بهذه القدرة التي للعقل المحض العملي تستطيع أن تنتج بواسطة الفعل (الفضيلة)، وعيا بسيطرته على ميوله، وبهذا أيضاً باستقلاليته عنها، وبالتالي على الاستياء الذي يرافقها دائما، وهكذا يمكنه أن ينتج رضا سلبيا للمرء، أي ارتياحا، هو في مصدره ارتياح لشخص المرء نفْسه، وبهذه الطريقة (أي بطريقة غير مباشرة)، تصبح الحريَّة نفْسها قابلة للاستمتاع، الذي لا يمكن أن يسمى سعادة، لأنه لا يتعلق بالتحاق إيجابي لشعور ما، كما أنَّه ليس غبطة بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنه لا يتضمن استقلالا كليا عن الميول والحاجات، لكنه مع ذلك يشبه هذه الأخيرة، أقله من حيث أن تعييْن إرادة امرئ يمكن أن تُبقي على نفْسها بمنأى عن تأثير الميول، وهكذا تكوْن على الأقل من ناحية أصْلها، مماثلة للكفاية الذاتية، التي لا يمكن أن تستند إلَّا إلى الكائن الأسمى)[1].

(يستطيع المرء أن ينسب لكل قدرة من قدرات النفْس مصلحة، أي مبدأ يتضمن الشرط الذي تحته وحده يتم إنجاح أدائه، ويعين العقْل بوصفه ملكة المبادئ، مصلحة كل قدرات النفس، أما مصلحته فيعينها هو بنفْسه، وتقوم مصلحة استعماله التأملي في معرفة الشيء قبليا وصولا إلى أسمى المبادئ، ومصلحة استعماله العملي في تعييْن الإرادة فيما يتعلق بالغاية الأخيرة والكاملة)[2].

(الميل أعمى وذليل أكان طيب الطبع أم لا والعقْل حينما يتعلق الأمر بالأخلاقيَّة، عليه ليس فقط أن يؤدي دور الحارس عليه فحسب، بل عليه دون مراعاة له، أن يكون كعقل محض عملي، حريصا على مصلحته الخاصة، دون سواها).

لا يجد كانط بدا من الإقرار بملازمة بين الوعي بحاكمية القانون العقْلي، وأثرٍ ونتيجةٍ ما، سمَّاها الارتياح والرضا عن النفس، بل إنّ كانط يقرر أنّ حقيقة الحريَّة والاستقلالية للإرادة عبارة عن السلوك لا عن عوَز وميل؛ ولذا كان الوعي بها وعيا بحالة عدم العوَز، وبالتالي ليس تعييْن موضوع الإرادة إلَّا من حيث أنه يتناسب مع عدم العوَز.

---

(1) المصدر السابق، ص: 110.

(2) المصدر السابق، ص: 212.

والنتيجة أن الميول التي تتوافق مع القانون الأخلاقي رغم موافقتها، لا يصح الانبعاث عنها ولأجلها، بل لا بد أن يكون تحت حراسة العقْل، وهذه الحراسة والحاكمية للعقل هي قِوام عدم العوَز، ومنشأ لارتياح عقلي، هذا الارتياح الذي إنَّما يتسبب به الفعل الأخلاقي، لأنه موجب لاستقلالية الإرادة، التي هي المبدأ لتعيينْه بمادته.

قد أصبح للعقل غاية ومصلحة مستقلة عن ملكة الرغبة والشعور، هذه المصلحة يعيِّنها العقْل، ويعيِّن كيف تَتحقق، وكما يُعيِّن مصلحة كلِّ القوى الأخرى للنفْس. وإذا ما كان العقْل الإنساني الذي به كان الإنسان إنساناً هو الحاكم، وله تتبُّع الإرادة في كل تعيينْ لموضوعٍ ومادةٍ، فإنَّ النفْس ستصِل في ميولها إلى توافق تامٍّ مع القانون الأخلاقي.

لم يستطع كانط إلَّا أنْ يحصِر مفهوم السعادة بأمر حسيٍّ لذّيٍّ، هذا الحصر، سواء كان عن عمدٍ أو غير عمد، أوْجد مشكلةً في تسْمية الحالةِ التي تكوْن للإنسان حين وعْيه بحريَّة إرادته وحاكمية العقْل، أي عدم العوز، وعدم الخضوع للميول والأهواء؛ ولذا سمَّاها كانط بالرضا عن النفْس المولِّد لحالة الارتياح العقْلي.

والنتيجة أنَّ الخير الأعلى الأخلاقيّ، هو صيرورةُ العقْل حاكماً، أيْ تبعيَّة تعيينْ الإرادة للعقل، وذلك من خلال الحِفاظ على صورة الإرادة، بأنْ تَبْقى إرادةً حرة، فإذا ما حصّل العقْل ذلك، أيْ ساد على كل القوى، فكان هو السببُ المعيِّنُ للإرادة، والمانعُ لأيِّ سببٍ آخر لتعيينْها، فإنَّ هذه الحال هي الخير الأعلى الذي يكوْن غاية العقْل، وليس الشرُّ إلَّا تركَ تعيينْ الإرادة لغيره من الميولِ، والوعيُ بهذه الحاكمية، موجبٌ للرضا والارتياح.

ولكنْ هناك خير وراء هذا الخير الأعلى، يكون أسمى، هو إذا ما صارت الميول متوافقةً مع الإرادة، بحيث لا يعود بين تعيينْ إرادةٍ حرةٍ لموضوعها، وتعيينْ الميول له، أيُّ فرق، فيَنْتفي الإكراه، وتنْتَفي أخلاقُ الواجب، وتصير أخلاقَ قداسةٍ. والنتيجة هي، ليستْ فقط إخضاعَ الميول، بلْ تَماهي تعيينْ الميول مع تعيينْ الإرادة الحرة، ومتى ما صارت النفْس كذلك، فقد

حَصّلت الخير الأسمى؛ بناء عليه، سيكون الخير الأسمى، هو غاية القانون الأخلاقي، وموضوع الإرادة ولذلك يقول كانط:

(يبقى الخير الأسمى الغاية الضروريَّة الأسمى لإرادة معينة أخلاقيا الموضوع الحقيقي لها نفْسها ذاك أنه ممكن عمليا، وأن مسلمات إرادة مثل هذه تحيل إليه فيما يتعلق بمادتها، لها حقيقة موضوعية كانت قد هددت بداية من تلك النقيضة في ربط الأخلاقيَّة بالسعادة وفقا لقانون شامل ولكن عن سوء فهم فقط لأنَّ العلاقة بين الظواهر كانت قد اعتبرت وكأنها علاقة أشياء في ذاتها مع تلك الظواهر).

(الخير الأسمى (هو) الموضوع الكامل للعقل المحض العملي الذي يجب عليه أن يتمثله على أنه ممكن بما أنَّه أمر منه هو بنفسه لنا بأن نفعل كلَّ ما بوسعنا في سبيل تحقيقه).

(إن تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة قابلة للتعييْن بالقانون الأخلاقي لكن توافق النيات التام مع المبدأ الأخلاقي في هذه الإرادة هو الشرط الأعلى للخير الأسمى، فلا بد إذا من أن يكون الشرط ممكنا وكذلك موضوعه لأنه متضمن في نفْس الأمر المطالِب بتحقيق الموضوع)[1].

(إن القانون الأخلاقي هو بالنسبة إلى إرادة كائن كُلِّي الكمال قانون القداسة لكنه بالنسبة إلى كل كائن عاقل مخلوق قانون الواجب والإكراه الأخلاقي، وتعييْن أفعال نفسه بواسطة احترام القانون، وعن تهيب أمام واجبه، ويجب إلَّا يؤخذ أي مبدأ ذاتي آخر كونه دافعا، وإلا يكون من الممكن أن ينته الأمر بالفعل إلى أن يكون مطابقا لما يأمر به القانون فعلا، لكنه لا يكون قد تم بدافع من الواجب، حتى ولو تم وفقا له، إذ لا تكوْن نية القيام بالفعل أخلاقية، وهذا ما يعود إليه الأمر حقيقة في هذا التشريع)[2].

(1) المصدر السابق، ص: 215.

(2) المصدر السابق، ص: 157.

يقرر كانط أنه طالما أنّ للإنسان ميولا تتنافى مع قانون العقْل الأخلاقي، فإنَّ تعييْنه للإرادة سيكوْن على خلاف تلك الميول، وإذا ما كان التحكيم للقانون بأنْ كان تعييْن مادةِ الإرادة وموضوعِها بنفْس الإرادة الحرة، وكان الانبعاث فقط وفقط لأجْل القانون الأخلاقي، واحتراماً وهيبةً له، لا لما يَنْتُجُ عنه؛ فإنَّ السلوك سيكوْن أخلاقياً. أمّا إذا صارت كلُّ ميول النفْس متوافقةً مع القانون، أيْ منسجمةً مع تعييْن الإرادة الحرة، فإنَّ القانون الأخلاقي سيكوْن قانونَ قداسةٍ، لا قانونَ الواجب. وأمّا إذا كان الفعْل مطابقاً لما تُعيِّنه الإرادة الحرَّة، التي هي أساسُ القانون الأخلاقي، دون أنْ يكوْن الدافعُ هو التَقيُّد بالقانون واحترامُه، أيْ لمْ يكنْ لأجْل الواجب، فإنَّ السلوك سيكوْن شرعياً، لكنّه لنْ يكوْن أخلاقياً.

فالخيرُ هو السلوكُ وفقاً للواجب، والواجبُ هو أمرُ القانون الأخلاقيّ، والقانونُ الأخلاقيّ تعييْن الإرادةِ الحرة لموضوعها بِعلِّيَّةِ ذاتِها، وإذا كانتْ الإرادة الحرة مشتركةً بين جميع الناس، فإنَّ ما تعْيِّنُه الإرادةُ هو القانون الصالح لإرادةِ كلِّ أحدٍ.

لمْ يرْضَ كانط أنْ يُسمّي الارتياح وحالة الرضا بالسعادة، ولمْ يَرْضى أنْ تُسمّى تلك الغاية والمصلحة والمنفعة التي للعقل كما تكرّر منْه وصْفُه بها-لم يرضى بتسميتها-بالكمال، نعم جعَل تحقيقَ الخير الأسمى غايةً للعقل وغرضَه؛ ولذا عندما عرَّج على دعوى كوْن الغاية هي الكمال، والتي تبناها في عصره كريستيان فولف، حاول أن يُفرّغها منْ كلِّ جِدَة، ويُرجِعها إلى مَلَكة الرغبة، وبالتالي عدمِ جدواها في تأسيس قانونٍ عامّ وشاملٍ للأخلاق، ورجوعِها إلى حبّ الذات فقال:

(وحده مفهوم الكمال يمكن أن يؤخذ بالمعنى النظري، وعندئذ لا يعني سوى تمام كل شيء في نوعه (الكمال الترنسندنتالي) أو تمام شيء بما هو شيء بعامة (كمال ميتافيزيقي) وهذا ما لسنا معنيين به هنا، أما مفهوم الكمال بالمعنى العملي فهو أن يكون الشيء أهلا أو أن يكون كفؤا لجميع أنواع الغايات، وهذا الكمال كونه صفة مميزة للكائن البشري، إذ كونه كمالاً داخليا، ما هو إلّا موهبة وليس ما يقويها أو يكملها إلّا مهارة، والكمال الأسمى في الجوهر أي الله، وبالتالي خارجي. ومن وجهة نظر علمية هو كون الشيء كفؤا لكل الغايات بشكل عام إذاً، إذا لزم الآن أن تكوْن الغايات معطاة لنا مسبقا فإنَّها هي التي يمكن لمفهوم

الكمال (سواء كان داخليا في ذواتنا أو خارجيا في الله) أن يكون بعلاقة معها وحدها السبب المعين للإرادة وإذا كانت غاية، فبصفتها موضوعا يجب أن تتقدم على تعيّن الإرادة بقاعدة عملية وأن تتضمن سبب إمكانية تعيّن كهذا ومن هنا -كمادة الإرادة مأخوذة كونها سببا لتعيّنها- فهي دائما تجريبية، حينئذ يمكنها أن تخدم مثل المبدأ الأبيقوري لنظرية السعادة، ولكن ليس بأي حال من الأحوال كالمبدأ المعين لنظرية الأخلاق ونظرية الواجب)[1].

(إن الفرق بين القوانين التي بطبيعة فيها الإرادة خاضعة لها وبين طبيعة تخضع هي للإرادة، إنَّما يقوم على هذا: أنه في الحالة المذكورة أولا، يجب أن تكوْن الموضوعات هي أسباب التصورات التي تعين الإرادة، بينما في الحالة الثانية يجب أن تكوْن الإرادة هي السبب للموضوعات، بحيث يكون السبب المعين بإرادتها في ملكة العقْل المحض لا غير، الذي يمكن بالتالي أن يسمى عقلا محضا عمليا).

أخرج كانط صلاحية أن يكون الكمال أساسا للقانون الأخلاقي، بحجة أن انطباقه على الأفعال ليس معطىً قبلي، وبالتالي فإنَّه يتوقف على ملاحظ نتائج الأفعال، والنتيجة هي تجريبية هذا المبدأ في تعيّن الإرادة، وعليه لا يصلح لقانون أخلاقي عقلي.

لقد قَبِل كانط بداهةَ تعيّن الإرادة لِما يتوافق مع القانون، ولمْ يَقْبل بداهة انطباقِ مفهومِ الكمال على الأفعال، فلا يكْفي التأمُّل القبْلي لمعرفة كماليَّةِ الأفعال، بيْنما يكْتفي العقْل بذاتِهِ في تعيّن الواجب من الأفعال لبداهة تعيّن الإرادة الحرة لموضوعها.

ولقد نَسِي، أو تَناسى كانط، أنّ تحديد كوْن الدافع وراء الفعل هو الكمال من حيث ذاته، أو تحفيزُ الميولِ والرغبة، أمراً بيّناً واضحاً عند العقْل، وأنّ ما عَناهُ حول تعيّن الإرادةِ الحرة لمادة موضوعِها، إنَّما يكوْن معقولاً، عندما يكوْن للإرادة غايةٌ كلّيَّة، غيرُ مرتبطةٍ بالضرورة بالميول الطبيعيةِ التِلقائيّة، ويكوْن تَصوّر هذه الغايةِ هو الذي يُعيّن الإرادة الحرة، ويكوْن

(1) المصدر السابق، ص: 99،98.

انطباقه على الأفعال، هو الذي يحدِّد خصائص المادة ومضمونَ الفعل بشكلٍ محدّدٍ، وبالتالي، لا يَعود القانون الأخلاقي صوريًا، ومُتقوماً بالوجوب، بل يكوْن الوجوب مُحاكاةً للنُّزوع التكوينيِّ نحو الكمال في نفْسه، والذي يكوْن مُنازَعاً بالميول التِّلقائيّة؛ وبالتالي يأتي الوجوب كأداةٍ في مَقام التحْفيز، لا كعنصرٍ مقوّمٍ لحقيقة القضيَّة الأخلاقيَّة، وسنأتي على ذلك تفصيلا.

ولكنْ، يصرُّ كانط على رفض أيِّ غائيَّة في القانون الأخلاقي، حتى لو كانت صرْفَ غايةٍ عقلية، لأنَّ هذا من شأنِه أنْ يخْرجَنا عن كوْنِنا خاضعين لعقْلنا، مُراعين لهيْبتهِ وحاكميّته، مما ينْفي أصْل قانونيّته على حدِّ زعْمه، ويقول حول ذلك:

(إنه لجميل جدا أن يصنع الخير بدافع حب البشر والإحسان المتعاطف معهم، أو أن يكون المرء عادلا بدافع حب النظام لكن هذا ليس بعد المسلمة الحقيقية الأخلاقيَّة لسلوكنا التي تليق بمنزلتنا بين الكائنات العاقلة كونها بشرا... إننا خاضعون لنظام للعقل وعلينا إلَّا ننسى خضوعنا له في مسلماتنا كافة أو أن نسحب أي شيء منه أو أن نحط من هيبة القانون بوهم مغرور كأن نضع السبب المعين لإرادتنا حتى وإن كان متوافقا مع القانون... الواجب والالتزام المستحق هو التسميتان الوحيدتان اللتان يليق بنا أن نطلقهما على علاقتنا بالقانون الأخلاقي).

(صحيح أننا أعضاء مشرعون في مملكة الأخلاق الممكنة بواسطة الحريَّة والتي تقدم لنا كونها موضوع احترام بالعقْل العملي لكننا في الوقت نفسه رعايا فيها ولسنا أصحاب السلطان فيها وما تجاهلنا لمرتبتنا الأدنى بوصفنا مخلوقات ورفضنا بدافع الغرور لهيبة القانون المقدس سوى خيانة له بحسب روحه حتى ولو كان قد أوفى حرفه كل الحق)[1].

(... فالمسألة هنا هي فقط مسألة تعييْن الإرادة ومسألة السبب المعين لمسلماتها كونها إرادة حرة وليس لمآلها؛ لأنه لو كانت الإرادة مطابقة للقانون فقط بالنسبة إلى العقْل المحض لكان باستطاعة قدرتها على التنفيذ حينئذ أن تكوْن ما تكون).

(1) المصدر السابق، ص: 158.

لمْ يسأل كانط نفْسه عن السبب الكامن وراء هذه المشاعر النبيلة، وهل أنّ الرغبة بها، هي رغبةٌ أنانية، أو بداعي لذةٍ شخصية، أم أنّها تطبيقٌ لمبدئٍ أعمّ من النفع الشخصي، وأنّ الحاجة إلى العقْل فيها، ليست إلى تصحيح النيّة، وإنَّما إلى مُراعاة المبدئ المحرِّك لها بنحْوٍ تامّ؟ وذلك أنّها وإنْ كانت تحْصُل بميولٍ، إلَّا أنّ دافع ذلك الميول غيرُ أنانيّ، ولا لذّيّ. ولكنَّ ذلك لا يكْفي لحفظ وفائها بمَنشئها، لأنَّ الميول لا تَرى إلَّا مُتعلَّقها؛ ولذلك احتاجت إلى العقْل لمنع إفْراطها، وتحديدِ حدودها بما يتناسب مع مبدئها، وبذلك كانت تَكتِسبُ تلك الميولُ وصفَ الفضيلة؛ لاجتماعِ حيثيتين فيها، الأولى التحْفيز على الكمال، والثانية محدودية تحْفيزها بحدود ترتُّب الكمال. ولكنَّ تحقيق هذه المحدودية لا يمْكن أنْ يكوْن إلَّا برعاية العقْل، في رويِّته، كما فصَّلته في القانون العقلي للسلوك، وفي المناقشات السالفة.

إلا أنّ كانط لمْ يكنْ بِواردِ كلِّ ذلك، بل إنَّه سلَك مسْلكه الخاص، وهذا ما قاده إلى ضرورة الاستعانة بمُصادراتٍ لا يمْلك عقْله المخْتلِط بخياله، أنْ يَسْتدل عليها نظرِيّاً. إذْ لأنَّه وجَد أنّ إمكان القانون الأخلاقيّ يتوقّف على التّسليم بعدَّة قضايا قد فرغ مسبقاً عن عجْز العقْل التَّأمليّ عن حسْمها إيجاباً أو سلباً، فبعْد أنْ بَنى على ضرورة القانون الأخلاقيّ، ثم حكَم بتضمُّن حقيقةِ القانونيّة للإيجاب والأمر، وبالتالي فإنَّ جهة القضايا هي الوجوب، وليس إلَّا الوجوب يصْلح مؤسّساً للقانون؛ لأنَّ أي اعتبار لموادّه في التقْنيْن، فإنَّه سيتوقّف على ما هو تجريبيّ ونسبيّ، فتنْتفي أصْل القانونية. وحيث إنَّ الوجوب إلزامٌ، والإلزامُ لا يمْكن أنْ يتصوّر إلَّا بالقياس إلى إرادةٍ تكوْن عِلِّيّتها للفعل غيرَ ضروريَّة أو آليّة كما هو الحال في القانون الحاكم للطبيعة، بل لا بد أنْ تكوْن إرادة حرة؛ لأجْل كل ذلك، قام كانط بافتراض أن الإرادة الإنسانيَّة حرة، والحكمُ بحريَّتها ليس حكماً نظرياً، وإنَّما إيمانٌ عقليّ عمليّ، لا قيمة نظرية له. ثم طالما أنّ الإرادة حرة، فإنَّ تعييْن مادة القانون، ومادة القضيَّة الأخلاقيَّة التي جهتها الوجوب، لن يكوْن إلَّا على عُهدتها بما هي إرادة حرة بصدد تحقيق الواجب، وهذا التعييْن بديهي، إذ تعييْن المادة المتوافقة مع حريَّة الإرادة عن أي ميول هو بين لكل أحد.

وهكذا يَمضي كانط في افتراض مسلَّمة حريَّة الإرادة، ويُتْبِعها بافتراض خلود النفْس كشرطٍ عمليّ لإمكان تطبيق القانون، ثم يَفترض وجود الكائن الأسمى، وهو الله، كشرطٍ لإمكانية الوصول إلى الخير الأسمى. وهذه الافتراضات ستَبقى افتراضاتٍ محضة، لها ضرورةٌ عمليةٌ فقط؛ ولذا عبَّر عن الاعتقاد بها بالإيمان العقْلي، وجعل شرط هذا الافتراض، إقرار العقْل التأمليّ بِعدم تناقضها، وإن عجِز عن حسْم واقعيّتها كموضوعات مُتعيِّنة، ولذا يقول كانط حول هذا الأمر:

(... أما وقد أدخلت هذه الحقيقة الموضوعية للمفهوم المحض للفهم في حقل فوق الحسي فإنَّها تعطي كل المقولات الباقية حقيقة موضوعية أيضاً وإن يكن فقط بقدر ما هي على اتصال ضروري مع السبب المعين للإرادة المحض (القانون الأخلاقي) حقيقة موضوعية نعم ولكن قابلة للتطبيق عمليا فقط وليس لها أقل تفكير على المعرفة النظرية بهذه الموضوعات... فهي بمجملها من دون استثناء يجب أن تحسب ليس كونها معرفة بل فقط كونها ضمانا (هي مع ذلك ضرورة بالنسبة إلى أهداف عملية) لأنَّ تقبل وتفترض حتى حيث تقبل كائنات فوق حسية مثل الله عن طريق القياس أي بعلاقة عقلية لا غير نقوم باستعمالها عمليا بما هو حسي... ولكنْ بهدف عملي فقط لا يعطى العقْل المحض النظري أقل تشجيع لكي ينسج بخياله في مغامرة)[1].

(قادنا القانون الأخلاقي في التحليل السابق إلى المهمة العملية التي يفرضها العقْل فحسب... أعني بهدف الاكتمال الضروري للجزء الأول والرئيسي من الخير الأسمى للأخلاقية، وبما أنَّ هذه لا يمكن أن تنجز بالكامل إلَّا في أبدية، فإنَّها قادتنا إلى مصادرة خلود النفس، وعلى هذا القانون نفسه أن يقودنا إلى إمكانية العنصر الثاني من الخير، أي إلى السعادة المتناسبة مع تلك الأخلاقيَّة... وهذا يعني أنه عليه أن يقودنا إلى افتراض وجود علة كفوء لهذا المعلول، أي يجب أن يطالب بوجود الله بصفته مرتبطا ارتباطا ضروريّاً بإمكانية الخير الأسمى)[2].

---

(1) المصدر السابق، ص: 119.

(2) المصدر السابق، ص: 217.

(ويتعلق بالواجب هنا فقط العمل على إبراز وإنجاح الخير الأسمى في العالم الذي يمكن مصادرة إمكانيته؛ لكن عقلنا لا يستطيع أن يجدها ممكنة إلَّا بافتراض فهم أسمى يكون الإقرار بوجوده مرتبطا بوعينا بواجبنا حتى لو عاد هذا الإقرار نفسه إلى العقْل النظري الذي فينا يخصه وحده يمكن أن يعتبر بوصفه أساس تفسير، فرضيةً، فيما يتعلق بقابلية موضوع مفروض علينا من القانون الأخلاقي (الخير الأسمى) لأنَّ يفهم فمن هنا فيما يتعلق بحاجة إلى قصد عملي يمكن أن يسمى إيمانا عقليا محضا لأنَّ العقْل المحض وحده سواء كان بحسب استعمال النظري أو العملي هو المصدر الذي ينبع منه)[1].

ولكنْ، لماذا يجب الالتزام بهذا القانون؟ وما الذي يجعل اتّباع ما يوجبه العقْل ضروريًّا؟ وهنا لا يجد كانط بدّاً من القول بأنّ غاية الإنسان لا تنحصر بالحاجات الحيوانية، بل إن للإنسان مقاماً آخر، لا يمْكن الاقتصار معه على مجرّد الاستعمال الآلي للعقل في خدمة الحاجات الحيوانية، فيقول:

(إلا انه مع ذلك ليس حيوانا إلى درجة تجعله غير مكترث بكل ما يقوله العقْل من عنده ويستعمل العقْل مجرد أداة لإشباع حاجاته بوصفه كائنا حسيا، ذاك أن امتلاكه لعقل لا يرفعه إطلاقا في القيمة فوق الحيوانية البحتة وإذا كان العقْل ليخدمه فقط في البحث عما تحققه الغريزة لدى الحيوانات ففي ذلك لن يكون العقْل سوى طريقة خاصة استخدمتها الطبيعة لتسلح الإنسان بها من أجل الغاية نفْسها التي صممت هي الحيوان من أجل الوصول إليها من دون أن تخصه بغايات أسمى.... ولكن للإنسان علاوة على ذلك عقلا يهدف إلى غاية أسمى)[2].

ولكنْ، مع كلّ ذلك، يرفض كانط أنْ يجعل هذا الأمر كمالاً خاصاً بالإنسان، ويرفض أنْ يسمي تلك الغاية بالكمال، ويرفض أن يجعل المعيار في تعييْن الواجب من خلال تعييْن الكمال من حيث ذاته، وفي هذا كله تغيير للألفاظ ورفض للاصطلاح.

---

(1) المصدر السابق، ص: 220.

(2) المصدر السابق، ص: 127.

تحليلٌ وتقويمٌ

وهكذا نصل إلى ختام ما آثرت نقله وتوضيحه من كلام كانط والذي أرجو أن يعذرني القارئ على طوله وربما إطنابه ولكن حتى يكون الأمر من الجلاء بحيث لا يتصور إخلال في عرض وفهم ما رام كانط بيانه نظرا لما لهذا المنظِّر من مكانة في نفوس كثيرين، وحتى يكون القارئ على أهبة الاستعداد حينما أشرع في التحليل والتقويم.

وفيما يلي بيان مستوفى ومناقشات شاملة لدعوى كانط في تسلسلها وتفريعاتها، ومصادراتها.

استهلال ببيان الخلط بين مقام التأسيس ومقامي التحفيز والتعيين

لا يحتاج المتأمل البصير إلى مؤونة كي يدرك أن كانط قد خلط بين مقامين، أي بين مقام التأسيس والتقْنيْن، ومقام التحفيز والتحريك، وذلك ما قاده إلى النظر إلى القانون الأخلاقي متقوما بالإلزام، وهذا بعينه ما قاده في الختام إلى الإقرار بضرورة غائيَّة السلوك الأخلاقي، وإلى الإقرار بغايةٍ غير شعور اللذة والمتعة، وبالتالي لا يعود القانون الأخلاقي صوريا، ولا يعود التعييْن غير مستند إلى مضمون الفعل مطلقا، بل، سيكون هناك غاية، وهذه الغاية هي المعينة للفعل، وهي السبب وراء حريَّة الإرادة، لا أن تعيينْه كان بسبب حريَّة الإرادة. ولكن كانط نظر إلى القانون الأخلاقي من حيث هو في مواجهة الميول التِلقائيّة، فلم يستطع أن يلحظه إلَّا وهو على نحو آمر ومتضمنا للإكراه، والحال أن كلا هذين اللحاظين خارجين عن حقيقة التأسيس الأخلاقي والمعيار في تعييْن العقْل لمادة فعله؛ إذ فرقٌ بين متطلبات التحفيز ومواجهة الميول، وبين متطلبات التقْنيْن وتعييْن متعلق الإرادة عند العقْل. ولكن هذا الخلط هو الذي أدى إلى تصوير كانط لمحاولته أنها غير مسبوقة وفي قبال كل ما عداها، بل هو حاول جاهدا أن يبرز ذلك عندما أصر على تفسير السعادة بأنها شعور مادي، ورفض كونها الخير والفضيلة- مع أن السابقين عليه لا يجعلون السعادة شعورا، وإنَّما وجدانا للكمالات، وبالتالي الخير والفضيلة، بعيدا عن سلطان الميول-؛ وبالتالي ضرورة استعمال مصطلح مغاير، تكريسا للمغايرة بين محاولته، وبين المذاهب الأخلاقيَّة المطروحة قبله. وليس ما أكد عليه كانط حول

النية إلَّا قِوام السلوك الأخلاقي عند الرواقيين والمشائين وفي كلمات أرسطو وماركوس أوريليوس، والفارابي، وابن باجة.

بل وليكن هذا على ذكر من القارئ، لم يكن كانط ليضطر لإدخال مصادرة الخلود والوجود الإلهي لو لم يكن ينظر إلى القانون الأخلاقي بما هو محتاج إلى التحفيز والمبرر للإطاعة والعمل على طبقه، وبالتالي هو ينظر إلى القانون الأخلاقي من حيث هو في مقام التأثير على الميول، وإيجابه للتحرُّك على طبقه، ولم يكن ناظرا إلى مقام التقْنيْن، والتأسيس، والمعيار الحقيقي وراء تعييْن الإرادة؛ ولذلك لم يجد بُدّا من التنازل عن قيد الوجوب في القانون الأخلاقي عند الكائن الأسمى، باعتبار أن الميول منتفية، وبالتالي لا موضوع لفرض وجوب، لعدم وجود ما يمانع مقتضى التقْنيْن الأخلاقي، وبالتالي لم يكن التقْنيْن الأخلاقي في حقيقته راجعاً إلى تحيُّثه بحَيْثيَّة الوجوب، ولا إلى تعييْن الإرادة له بنحْوٍ صوري، بل إلى مناط عام وشامل، منطبق على جميع المواد، وعلى أساسه يتم تحديد مضمون الفعل تحديداً خاصا.

وهناك خلط آخر قاد كانط إلى الحكم بالتنافي بين تجريبية التعييْن للسلوك، وبين أخلاقيته، وهو الخلط بين مقام التأسيس ومقام التعييْن والحكم بتوفر السلوك على معيار السلوك الأخلاقي؛ لأنَّ تأسيس السلوك الأخلاقي يرتبط بتحديد المعيار الذي على أساسه يحدد العقْل السلوك، وبمراعاة توفر ذلك المعيار في عملية التعييْن، أما ما تتوقف عليه عملية التعييْن، فلا يمَسُّ أخلاقية السلوك، ولا يستلزم نسبية الأخلاق، وإنَّما الذي يستلزم نسبيته هو جعل المناط في التأسيس كامنا في التوافق مع الميول والانفعال الشخصي بعيدا عن معيار الروية العقلية وهو الكمال الراجع بالذات. وبالتالي فإنَّ المشكلة تكمن في حصر المناط القبلي بالتوافق مع الميول والانفعال، ونفي وجود أي مناط آخر موضوعي، فإذا ما تم تحديد مناط موضوعي؛ فإنَّ الاحتياج إلى التجربة لن يؤدي إلى نسبية الأخلاق، وبالتالي تنتفي المقابلة بين الأخلاقيَّة والتجريبية، وسيأتي الكلام على نفي أي إمكانية لمعيار قبلي مغاير للذة والشعور.

وبالجملة، فكما خلطت الوضعية المنطقية بين مقام التطبيق ومقام التأسيس، وكما خلط

إميل دوركايم-كما سبق-ووليم جيمس-كما سيأتي-بين مقام التأسيس ومقام التحفيز، وكما خلط وليم جيمس وجون ديوي بين مقام التأسيس ومقام التعيُّن والاندراج-كما سيأتي أيضا-كذلك خلط كانط بين مقام التأسيس ومقام التحفيز، ومقام التعيُّن والاندراج.

الصورة متقوِّمة بالنشوء عن المادة

إن القضيَّة العملية، كما القضيَّة النظرية، تتألف من مادة وهيئة، وتتضمن الهيئة الجهة، أيْ بياناً لنحو ارتباطِ الموضوع والمحمول. والفرقُ بين القضايا العملية والنظرية واضح من مجرد تصورهما؛ إذ العملية تحكي عما يخصُّ متعلَّق الإرادة، وكيْفيَّة السلوك، أيْ ما ينبغي أن يكوْن، بخلاف النظرية، فإنَّها تحكي ما هو كائن، وما كوْنه ليس مرتبطاً بإرادتنا.

والجهة في القضيَّة النظرية، تحكي نحو الإرتباط فيما هو كائن، من كوْنه ضرورِيّاً أو إمكانياً أو غير ذلك، وحيث إن أصْل الإرتباط، يرجع إلى خصوصيَّة طرفيه؛ فإنَّ الجهة وإنْ كانت من أجزاء الهيئة، إلَّا أنَّها تتبُّع خصوصيَّة المادة، وليس من معين لها إلَّا المادة، فحينما أقول (الخط قابل للانقسام بالضرورة) فإنَّ جهة الضرورة، ليست إلَّا ناشئة من بسبب أنّ ما هو قابل للقسمة بذاته وبلا واسطة مُتضمَّن فيه ما هو مُتضمَّن في معنى الخط وهو معنى الكم؛ وبالتالي فإنَّ عدم حمْل (قابلية الانقسام) على (الخط) موقع في التناقض، والتناقض باطل بالضرورة، فسيكوْن الحمْل ضرورِيّاً .

وهكذا الحال في كل قضيَّة، فإنَّ جهة القضيَّة هي التي تحكي نحو الإرتباط بين الطرفين، استناداً إلى خصوصيَّة المادة؛ وبالتالي، يمتنع فرْض العلم بجهةِ القضيَّة، بمعزلٍ عن العلم بخصوصيَّة المادة.

وهذا الأمر وإنْ مثّلنا له في القضيَّة النظرية، إلَّا أنّه راجعٌ إلى خصوصيَّة القضيَّة بما هي قضيَّة، أيْ إنَّ طبيعة الهيئة تتبُّع في تَحدُّدها وتَشكُّلها خصوصيَّة المادة، فالقضيَّة الموجبة الكلِّيَّة مثلا، لا يمْكن أنْ تصدق إلَّا بعد الفراغ عن كون العلاقة بين محمولها وموضوعها إما التساوي أو أخصية الموضوع مطلقاً؛ وبالتالي يكوْن العلم بالهيئة كيْفاً وكمّاً وجهةً، يتوقّف على العلم بخصوصيَّة المادة.

وقد تكوْن الجهة تتبُّع خصوصيَّةً محددةً بحيث يجب توفرها في كل مادة قضيَّة حتى توجه بها وبالتالي يعلم بما تكوْن عليه جهة القضيَّة متى ما علم بتلك الخصوصيَّة ويعلم بوجود تلك الخصوصيَّة متى ما فرض العلم بجهة القضيَّة من جهة ما ككونه حكماً وقضيَّة عقلية مثلا، حيث يُعلم بأنَّ الحكمَ العقْليّ ضروريّ الجهة، ولكنَّ هذا العلم منشؤه العلمُ بمرجعيّة قانون امتناع التناقض في كل أحكام العقْل، بحيث تكوْن خصوصيَّة المادة في القضيَّة الموجبة، تقضي بالتناقض، متى فُرِض السَّلب، والعكس بالعكس في السَّالبة.

وبالتالي إنَّ العلمَ بالجهة عقلا، لا ينْفك عن العلم بمناطها، ولو بكوْنه مناطاً عاماً، أمّا فرْض العلم بالجهة دون العلم بمناطها، فهو تناقضٌ، لِكوْنه خلْف التبعية التي بيَّنتها أعلاه.

ومن هنا، ففي القضيَّة العملية، حينما نَفرض أنَّ الحكم العمليّ موجَّهٌ بجهةِ الوجوب والانبغاء، فإنَّ هذه الجهة لابدّ أن تَرجِع إلى نحو العلاقة بين الفعل والفاعل؛ لأنَّها ليست إلَّا بياناً لها، ونحوُ العلاقة العملية الإراديَّة يتحددُ تبعاً لخصوصيَّة كل من الفاعل والفعل، بحيث يوجب عدم الحكم بالانبغاء والوجوب إلى التناقض. وهذه الخصوصيَّة، يجب اتحادها في كل قضيَّة موجّهة بهذه الجهة بالضرورة، وإلا لزم التناقض أيضاً؛ لأنَّ مُدرِك الضروريَّة هو العقْل، ومنْشأ إدراكه، استناده إلى ما هو ضروريٌّ بلا وسط، وهو امتناع التناقض، فاتحاد الجهة يعني اتحاد المنشأ.

وبالجملة، إنّ العلم بكوْن جهة القضيَّة العملية هي الوجوب، يعني وجوب تعلُّق الإرادة بفعل ما؛ وبالتالي لا بد من معرفة الخصوصيَّة التي في ذلك الفعل والخصوصيَّة التي هي مناط تعلُّق الإرادة، حتى يُحكَم بأنَّ تعلَّق الإرادة بذلك الفعل واجبٌ.

ولْنطبِّق كيْفيَّة تعييْن الجهة في القضيَّة العملية في موردين:

الأول: إذا قلنا إن الإرادة هي إرادة تابعة لتصور شهوي ورغبة فإنَّ لزوم تحقق الإرادة لفعل ما تتوقف على كون ذلك الفعل محققا لما تصبو الشهوة إليه بحيث متى فرض أن الإرادة هي إرادة عن شوق شهوي فإنَّ الحكم بلزوم تعلُّقها بذلك الفعل منوطٌ بكونه محققا لما يصبو الشوق الشهوي لتحقيقه.

ثم حتى يحكم بأنّ نُشوء الإرادة عن شوق شهوي مثلا هو الواجب فلا بد من الفراغ عن العلاقة بين الذات المريدة، ومتعلق الإرادة، بحيث يكوْن فرْض عدم تعلُّق الإرادة به، مؤدّيا إلى التناقض، بحيث تكوْن الذات بخصوصيَّتها، متحرِّكة بالضرورة من تلقائها إلى المراد بخصوصيَّته الموجِبة لضروريتها؛ وبالتالي تكوْن تلك الخصوصيَّة متعلَّقاً للإرادة بذاتها.

وبالتالي، لن يمْكن فرْض تعلُّق الإرادة بفعلٍ إلَّا من حيث هو مشتهىً وعن ميلٍ تلقائي، وبالتالي إذاً، لن يكون بالإمكان فعل إرادي مع كراهة ونفور.

إلا أنّ هذا المناط، ليس يخضع إلَّا لحال الذات من موضوع الإرادة، والذي يختلف باختلاف أحوال الشخص نفسه؛ وبالتالي سيكوْن تعيْن الموضوع ليس خاضعاً لخصوصيَّته في نفسه فقط، بل لخصوصيَّة الذات بالنسبة إليه؛ ولذا لن يكون قابلا للضبط والتقْنيْن، وسيكوْن الموضوع الواحد، في نفْسه، تارةً موضوعَ إرادةٍ، وتارةً ليس كذلكِ، وسيكوْن الوجوب بمناط الاشتهاء جهةَ قانونٍ للشهوة، تُعيّنه الشهوة بنحْوٍ تلقائي، دون أن يكون لخصوصيَّة الموضوع أيُّ اعتبارٍ إلَّا ملاءمته للشهوة التي تتبُّع حالات النفْس المشتهية.

وهنا يظهر جليّاً أنّ كانط قد قام بإسقاط نظام الشهوة على الإرادة الحرة، وبدَل من جعل المعيَّن هو المرغوب، جعل المعيَّن هو الواجب، وكما أن تحديد هوية المشتهى، يُراجع فيه الشهوة مع دخالةٍ لخصوصيَّة الموضوع، ولكنْ بما هي صالحةٌ لأنَّ تكوْن متعلَّقاً لها، وهي التي تحدِّد ما يَستحقّ أنْ يكوْن موضوعَ الإرادة، ولكنْ تبعاً لخصوصيَّته في ظرف اشتهائه، وليس اعتباطاً، فإنَّ كانط قد جعَل للإرادة الحرة ميلا ذاتيا اتجاه الواجب بما هو واجب، وإن لم يسمّه ميلا، وألغى أيَّ اعتبارٍ لخصوصيَّة الموضوع بنحْوٍ قبْليّ، مما جعله متناقضاً، بخلاف نظام الشهوة، فإنَّه ليس إلَّا في حِضْن امتناع التناقض؛ ولذا كان أمراً مفروغاً عنه.

إن الصياغة التي اختارها كانط لأساس التقْنيْن العقْلي قد اتضح أنها قد حيكت على شاكلة النظام الشهوي إلَّا أنها جردت من كل اصطلاحاتها وأعطيت خاصية ما ليس بتجريبيّ أو حسيّ حتى يصحَّ أصْل فرْض الوجوب من عقلٍ مستقلٍّ عن كل ميولٍ واعتبارٍ قبْليٍّ لخصوصيَّة موضوعِ الإرادة، فناقض نفسه.

ربما لم يقصد كانط ذلك وربما تزعج هذا النتيجة شخصا منبهرا بكانط إلّا أننا لسنا بمتهمين لكانط بأنه قصد ذلك بل أنّا لنا ذلك، وإنَّما هي فقط جهة شبه واتساق قد التقينا بها أثناء سيرنا في طريق التحليل ليس أكثر فآثرنا الإشارة إليها هذا تمام الكلام في التطبيق الأول.

الثاني: إذا قلنا إنَّ العقْل هو الذي يعيّن موضوعَ الإرادة، وأنَّ جهة هذا التعييْن هي الوجوب، فإنَّه قولٌ يتوقّف على أنْ يكوْن للعقل مناط خاص في تعييْن موضوع الإرادة، بحيث متى ما تَوفّر هذا المناط في موضوعٍ، فإنَّ موضوعيته للإرادة تكوْن واجبةً؛ وبالتالي يجب أن يكون ذلك المناط، فيما إذا لم يُراعى في كيْفيَّة حكم العقْل وتقْنيْنه، مؤدّيا إلى التناقض؛ وحيث إن التناقض لا يمْكن أنْ يكوْن واقعاً، ولا يمْكن للعقل أنْ يتناقض مع نفْسه، فالنتيجة أنَّ ذلك المناط سيُراعى من العقْل في حُكْمه بالضرورة، ويكوْن معيِّناً للموضوع المتضمِّن له.

وهذا يعني، أنّ لمناطٍ ما، بذاته لذاته، موضوعيةً لتعيُّن موضوع الإرادة بنظر العقْل، بحيث متى ما أَدْرك تَحقُّقه في موضوعٍ ما، حكَم بوجوبِ كوْن متعلَّق الإرادة هو ذلك الموضوع، وهذا ما يتوقَّف على معرفةِ ما يكوْن مناطاً لقابليّة التحقُّق واقعاً بحكم العقْل، أي إنّ الحكمَ بقابليّة أيِّ شيءٍ لأنَّ يكوْن، على ماذا يتوقف؟

وهذا ما يسْهل على العقْل إدراكه بالبداهة، فلا النقْص الصرْف ولا العدَم المحْض-أيٌّ منهما-بقابلٍ لأنَّ يُقال على ما يَقْبل التَّحقُّق، فضلا على ما هو مُتحقِّقٌ بالفعل؛ لأنَّ كلَّ شيءٍ، هو كمال ما، وما يَقْبَل التحقُّق في نفْسه، ليس إلَّا الكمال؛ ولذا يمتنع أنْ يكوْن النَّقْصُ والعدَم مُتعلَّقا للإرادة من حيث هما كذلك، بل لا بدَّ أنْ يكوْنا لجهةِ كمالٍ ما؛ ولذا يصْدُق على كل موضوعٍ لإرادةٍ أنّه كمالٌ ما بالضرورة.

ومن هنا، فإنَّ مناط حكم العقْل بموضوعية شيء للإرادة، هو نفْسه المناط الذي لأجْله يحْكم بأنَّه قابلٌ للتَّحقُّق، أيْ كوْنُه كمالاً ما. وهذا المناط-أي الكمال-خالصٌ من أي حيْثيَّة أخرى في تعييْن العقْل إياه كموضوع للإرادة، كما كان خالصا من أي حيْثيَّة أخرى في حكمه بقابلية التحقق، وهذا المناط هو عيْنه مناطُ الترْجيح بين الكمالات لتعييْن موضوع الإرادة.

ثم إن هذا المناط، متى ما صدرت الإرادة عنْه لأجْل أنَّه كذلك، كانت إرادةً هي اختيار، لأنَّها تكوْن قد سُبقت بتَنحِيَة الإدراك لكلِّ اعتبارٍ لغير الكمال، وعُيِّن الأشدُّ كمالاً، ولمْ ترجِّح إلَّا من حيْثيَّة الكمال، لا لحيْثيَّة الاشتهاء أو الالتذاذ أو الارتباط بالأنا، إلَّا حيث تكوْن هذه الحيثيات مِصْداقا للكمال الراجح في ظرف ما؛ وبالتالي تكوْن الرَّويَّة العقْليَّة، قد سبَقت الإرادةَ، والتي بها كانت إرادة اختيار، لا إرادة ميل وانفعال، ولذا كان المتحقِّق خيراً في ذاته لأنه كمال عُيِّن بالاختيار، ولهذا بعيْنه كان الفاعل خيِّراً.

والنتيجة، أنّه بهاذين التطبيقين، قد أصبح واضحاً أنّ جهة الوجوب في القضيَّة العملية، والتي هي تعبير عن نحو العلاقة الإراديَّة بين الذات والمراد، لا بد أن تَرجِع إلى خصوصيَّة طرفي العلاقة، بأن تكوْن العلاقة بينهما ضروريَّة، فيُحكى عنها، بتوجيه القضيَّة بالوجوب، وليس الوجوب هو أساس التقْنيْن، بل فرْعُ الفراغ عنه، ومُتفرّع عليه.

ولو فُرِغ فرَضاً عن توجُّه القضيَّة العملية بالوجوب؛ فإنَّ ذلك يعني المفروغية عن اشتمال طرفي العلاقة بخصوصيَّتهما، على ما يقْضي باستلزام فرْضِ صلاحية انفكاك الإرادة عن تعلُّقها بالمراد، أو انفكاك المراد عن صلاحيّة كونه متعلَّقا للإرادة، للتناقض.

وبالجملة، يمتنع فرْض توجيه القضيَّة السلوكيَّة بالوجوب بمعزلٍ عن أيِّ لحاظٍ لخصوصيَّة المادة. ومع فرْض الجهل بالخصوصيَّة، مع العلم بأصْل وجودها، ومرجعيتها، فإنَّ الوجوبَ المدَّعى، لا يمْكن أنْ يكوْن معطىً ومعلوماً إلَّا من خارج العقْل؛ وبالتالي يقع البحث في مناط الإلزام بالالتزام بوجوبٍ ليس العقْل مصدراً لتوجيه القضيَّة به؛ وبالتالي لا بدَّ من العلم بمناط إيجاب ذلك المصدر الخارجي، وإحراز توافق مناط العقْل في الإيجاب، مع مناط ذلك المصدر في إيجابه، وبالتالي لا بد من العلم بمناط إيجاب العقْل، وحيث فرض الجهل به، فإنَّ أي إيجابٍ لنْ يكوْن له إمكانيةَ أنْ يَصْدر عن العقْل، ولن يكوْن لإيجابٍ مَصْدره خارجَ العقْل أيُّ معنىً.

ومما تقدم يُعلم تناقض المبدأ الذي فرَضه كانط، بجعل الجهة أساسا للقانون الأخلاقي، مع تجريدها عن أي علاقة بالمادة، وهذا بمعزلٍ عن وجود مَبدئٍ لجهة وجوبٍ في القضيَّة العملية بحكم العقْل أم لا، فإنَّ نتيجة ما تقدم هي التالي:

إما أنْ يكوْن هناك مناطٌ يَرجِع لخصوصيَّة المادة، ويكوْن صالحاً لأنَّ يكوْن مناطاً وأساساً للتقنيين الكُلّي في السلوك العمليّ، وللقضايا العملية، ومناطاً لاتصاف متعلَّقِ الإرادة بالوجوب، أو أنْ يكوْن هذا القانون الموضوعي مجرّد خيالٍ لا وجود له.

وقد فرغت عن حسم المسألة في القانون العقلي للسلوك وبما سبق ذكره أثناء مناقشة الآراء السالفة، ومر ملخصا في التطبيق الثاني.

بطلان حصر المقابلة بين المبدأ الصوري والمبدأ اللذّي

إنّه وبما سلف آنفاً، يُصبح واضحاً، أنَّ المقابلة التي فرَضها كانط بين كوْن الوجوب الصوريّ مناطاً للأخلاقية، وكوْن المبدأ القبليّ منحصراً باللذة، ليست إلّا افتراضاً باطلا، لأنَّ الغاية ليست محصورة باللذة، وخصوصيَّة المضمون ليس محصورة باللذة والارتباط بالميل التّلقائيّ، بل قد تكوْن الغاية مجردة عن كل ذلك، وتكون شرطاً ضروري التوفر في مضمون السلوك، حتى يكون السلوك بنظر العقْل صالحا لأنَّ يكون متعلقا للإرادة، ولو لم يكن كذلك لما تأتى لكانط أن يحكم يتحول القانون الأخلاقي إلى قانون قداسة إذ لو لم يكن للقانون ارتباط جوهري بخصوصيَّة مضمون الفعل، لم يمكن أن يكون أن يختلف حاله تبعا لوجود الميول عن حاله في حال عدمها.

كما أنّ الملازمة بين اللذة والفعل، لا توجب صيرورة اللذة غايةً ومناطاً للإرادة، بل إن اللذة تحصل تبعاً لتوفُّر الفعل على الخصوصيَّةِ التي يوجِب إدراكُ حصولها، حصولَ الشعور باللذة. ولو كان ترتُّب اللذة على الفعل موجباً لذلك؛ لكان على كانط أنْ يحْكُم بصيرورة الارتياح العقْلي والرضا غايةً بنفْسه بمعزلٍ عن كوْن الفعل متعلّقا للإرادة من حيث هو واجب، ولكنْ كما أنَّ هذه الملازمة لمْ تُوجِب أنْ يصير الارتياح من حيث ذاته غايةً، فكذلك ليس ضروريّاً أنْ توجِب الملازمةُ بين الفعل واللذة الشعورية ، صيرورةَ اللذةِ غايةً، بلْ تكوْن الخصوصيَّةُ الجامعةُ بيْن كلِّ أنواع الأفعال، سواء كان الفعل موافقا للميل التّلقائيّ أو لا، تكوْن هذه الخصوصيَّة، هي المناط في الحكم بأصْل الصلاحية لتعلق الإرادة بالسلوك، وهي المناط

في الترْجيح، ويكوْن تَحيُّثُ الفعل بها في عملية السلوك؛ موجبا لصيرورة السلوك عقلياً وأخلاقياً، وهذه الخصوصيَّة ليست إلَّا الكمال من حيث نفْسه.

وبناءً عليه، يكوْن الحكْم بضرورة رجوعِ المبدأ القبْليّ لتعييْن الإرادة، إلى اللذة فرْضاً متناقضاً، لاستلزامه تعييْن الإرادة مع انتفاء مبدأ تعييْنها. ويكوْن أيضاً الحكم بضرورة كوْن المبدأ القبليّ لذِّيا، حكماً متناقضاً، لأنَّ اللّذّة ترتبط بإدراك حصول خصوصيَّةٍ وراءها، وبالتالي يكون وراء اللّذّة مبدأ قبليّ آخر.

والمترتب على ذلك كلّه، أنّ ههنا مبدأ قبليّ متقدم على الإرادة، تلزم مراعاته في تعييْن متعلّقها، وهذا المبدأ القبلي ليس اللذة والشعور النسبيين، بل هو موضوعي، تتوقف أخلاقية السلوك على مراعاته من حيث ذاته في تعلق الإرادة بالسلوك، ويكون انطباقه على السلوك في احتياجه إلى التجربة أحيانا، غير موجبٍ لنسبية الأخلاق.

حقيقة الإرادة الحرة وعلاقتها بقانون العِلّيَّة

لا بد من تلخيص بعض النقاط التي تم تفصيلها في القانون العقلي للسلوك قبل أن أدخل فيما أروم بيانه هنا، فأقول:

في الإرادة والنزوع

إن الإرادة عبارة عن النزوع المستقر نحو تحصِّيل أو حفظ غاية ما نتيجة تعيُّن الغاية في الإدراك دون منازعة بإدراك آخر، في ظرف إدراك ارتفاع موانع تحقيقه.

والنزوع على نحوين:

-نزوع أوَّلي نحو الكمال من حيث ذاته، يصير إرادة بالفعل بفعليَّة إدراك مِصْداقه، ويمكن أن نعبر عنه بالإرادة الكلِّيَّة، والنزوع التكويني، وهو ما يقود إلى الحكم به تطبيق قانون السنخية، وهو ما فصلت الكلام حوله في القانون العقلي للسلوك.

-نزوع ثانوي نحو كمالات مخصوصة، منها ما هو مرتبط بذواتنا ومنها ما هو مرتبط بغيرنا سواء كان هذا الغير إنسانا أم غيره، ومن البين بالوجدان وجداننا لهذه النزوعات.

والنزوع الأول عام شامل لا يمكن أن يختلف بين إنسان وإنسان وإنَّما يكون تخصيص فعليته بنوع دون آخر من الكمالات نتيجة تحديد الكمالات خطأ في نوع منها بعينه دون آخر؛ نتيجة خطأ التفكير أو نتيجة العادة أو التلقين أو الخضوع لتلقائية بعض النزوعات الثانوية؛ ولذلك يمكن أن يُدرَك وجداننا لهذا النحو من النزوع الأولي بأدنى التفات متى ما تخلص الإنسان من استحواذ صور بعيْنها لنوع مخصوص من الكمالات نتيجة أحد الأسباب السابقة، ويمْكن التنبه إليه بتتبُّع أنواع النزوعات الثانوية ليجد عدم اختصاصها بكمالات الذات أو كمالات الغير أو كمالات الإنسان كما فصَّلته في القانون العقلي للسلوك.

أما النزوع الثاني فإنَّه يختلف باختلاف الأفراد في تنوُّعه وفي شدَّته وضعْفه تبعا لاختلاف ظروف التّكوُّن وظروف النُّشوء والنُّمو؛ ولذلك تختلف أنواع المسالك المستندة إلى هذا النحو من النزوع دون أي قابلية لتقْنيْنها من حيث هي كذلك، لأنَّها قابلة لتصير إرادة فعليَّة بمجرد الإدراك التِّلقائيّ لمناسباتها، إذ لا تحتاج بالضرورة في فعليَّتها إلى تمييز وترْجيح ومُوازنة، بل يكْفي إدراك المناسبة البينة بينها وبين الأشياء، وذلك كما في النزوع نحو الطعام والشراب والراحة والنوم والأنس بالآخرين واللعب واللهو والكرامة والشهرة والسلطة وغير ذلك.

علاقة الإدراك بالنزوع

إنه وكما كان النزوع على نحوين، فكذلك الإدراك على نحوين:

فمنه إدراك تلقائي، كما يحصل في الإدراك الوجداني لجملة من الحاجات النفْسيَّة والبدنية، وكما يحصل في الإدراك الحسي لمحصِّلاتها ومناسباتها. وهذا النحو من الإدراك بتلقائيَّته لا يحْصل فيه تمييزٌ للمناسبة الحقيقة مع الكمال الحقيقي، ولا يحصل فيه مراعاةٌ لتأثير السلوك على كمالات أخرى لذواتنا أو لغيرنا؛ ولذلك يكون النزوع الناشئ على طبقه نزوعاً تلقائيَّاً منعزلا على متعلقه بلا تمييز لآثار المنزوع نحوه وعلاقته بغيره.

ومنه إدراك تدبيري يكون فيه تروٍّ ومُوازنة مراعاة لعلاقة السلوك بالغاية المحددة بنحْوٍ كلي، وهنا إذا ما كانت الغاية المحددة في الإدراك متناسبة مع النزوع الأولي، أي الكمال من حيث ذاته، كان التدبير والتروِّي والموازنة والمراعاة لعلاقة السلوك بالكمال في ذاته، ويكون السلوك تابعا للرويّة العقْليَّة العملية المنْطلِقة من المبادئ التي وصلت إليها الرَّويَّة العقْليَّة النظرية بنحْوٍ مُطابقٍ للواقع كما هو في نفْسه، وبذلك يكون العقْل حاكما في مقام الإدراك ومقام السلوك.

وأما إذا كانت الغاية قد تم تحديدها في نوع محدد من الكمالات فإنَّ الرَّويَّة العقْليَّة العملية ترعى تناسب السلوك مع الغاية المحددة وبذلك يكون السلوك مقتصرا على مراعاة نوع من الكمالات إلَّا أن نحو المراعاة يكون تدبيريَّاً غير انفعاليٍّ ولا تلقائيٍّ.

وإذا تم التمهيد بتلخيص ما لا بد منه هنا نشرع في تبين علاقة الإرادة الحرة بالعِلِّيَّة والضرورة، فأقول:

للإرادة الحرة معنيان

إن اتصاف الإرادة بأنها حرة: تارة يكون من حيث عدم تأثير سلطة خارجة عنها عليها كما في حال القهر والاستبداد من الآخرين، وتحقيق هذه الحريَّة وسيلة ضروريَّة لتحقيق التكامل الإنساني، لأنَّ أصْل وجود الإرادة كمال، ولأنَّ كمال الفاعل بالإرادة عن تعقل لا يمكن أن يحصل له التكامل إلَّا بتبعية سلوكه لإرادته الخاصة. فالحريَّة بهذا المعنى مجرد وسيلة.

وتارة يكون من حيث أن تعييْن الإرادة لمتعلَّقها قد كان ناشئاً من إدراك ما يتناسب حقيقة مع الكمال في نفْسه، دون أن تكوْن الانفعالات والاعتبارات الأخرى دخيلة في تعييْن الإرادة، سواء توافقت مع تعييْن العقْل والكمال في نفْسه، أو تخالفت، وبذلك تكوْن الإرادة متعلقة بالغاية الحقيقية والكمال الحقيقي والراجح في نفسه أو ظرفه، وبالتالي تكوْن الإرادة مستقلة عن تأثير ما لا يضمن تحقيق الغاية لأنَّ كل الانفعالات والمشاعر منوطة بصدق الإدراك، في عدم زيفها وفي تناسب تحفيزها، فما لم نحسم صدق الإدراك الذي نشأت عنه، وما لمْ نفحص خصائص ما تحفز عليه وعلاقته بالكمال الراجح دون إفْراط أو تفْريط، فإنَّ أصْل المشاعر

وتحفيزاتها لن تكوْن سائرة بذواتنا نحو التكامل، ولن نضمن تعلّق إرادةٍ بما يتناسب حقيقة مع الغاية التكوينيَّة للذات وهي الكمال في نفسه.

وإذا امتلكت ذواتنا هذا النحو من الإرادة فإنَّها تكوْن مُمتلكة للكمالات النفْسيَّة المسماة بالفضائل، وتخوّلها حسْن التأْدية لتحصيل كمالات الإدراك والبدن والغير؛ وبذلك تكوْن الإرادة الحرة حالةً كماليةً تقِف وراء تحْصيل التكامل من الجهات الأخرى، ولكنَّها في تعييْنها تستند إلى المبدأ العام، والتناسب مع الغاية الكلِّيَّة، وهي الكمال في نفْسه.

وبالجملة إن الإرادة الحرة متقوّمِة بأن تكوْن نحو غاية عامة تراعى من حيث ذاتها بمعزل عن مدى توافقها أو تنافرها مع الحالة الانفعالية التِّلقائيّة، ولا تقوم للإرادة قائمة متى ما أفرغت من غاية تتوخاها، ومتى ما جردت عن مبدأ إدراكي يتقدَّمها، ويكون هذا المبدأ الإدراكي معيِّنا لمِصْداق الغاية على الحقيقة، لا من حيث التوافق أو التنافر مع الميول.

تعييْن متعلَّق الإرادة بقانون العِلِّيَّة

بما أنَّ الإرادة متقوّمِة بأن تكوْن نحو غاية، وعن إدراك لمِصْداق الغاية، فمتى ما حصل الإدراك الصحيح ولم تحصل منازعة له في تعييْنه كمِصْداق للغاية؛ فإنَّ تحقُّق الإرادة وفعليَّتها أمرٌ ضروري، وهذه الضروريَّة لا تلْغي حريَّتها بل داخلة في قِوامها، لأنَّ الضرورة تعني الإرتباط المِمْتنع الانفكاك، ولكنَّ الضروريَّة على مراتب، فمنها ضرورةٌ مطلقة، ومنها ضرورةٌ مقيدة. وضروريَّة الإرادة مقيَّدة بفعليَّة مبدئها الإدراكي؛ وفي فرض فعليَّة المبدأ الإدراكي، يكون ترتب الإرادة ضروريا. ولكنْ، بما أنَّ فعليَّة المبدأ الإدراكي منوطة بالتعييْن في التفكير، وبالتالي بإرادة نفْس الذات، فإنَّ ضروريَّة الإرادة ترجع إلى الإرادة نفْسها، ولكنْ بلحاظ تعلقها بمبدئها. وبما أنَّ غاية الذات في مقام الإدراك هي الحقيقة، وفي مقام العمل هي الكمال، فإنَّ تعيُّن مِصْداق أيٍّ منهما يوجب تعيُّن الإرادة نحوه بالضرورة.

والنتيجة، أن ضروريَّة الإرادة لمصاديق إحدى الغايتين، تكوْن ضروريَّة بالعرَض بالنسبة إلى طبيعة الإرادة، ولكن ضروريَّة مقيدة وبالذات بالنسبة إلى الإرادة المقيدة بتحقق مبدأ فعليتها،

وهذه الإرادة التي بالعرَض، والتي ضروريَّتها مقيدة، ترجع إلى الإرادة بالذات، وإلى الضرورة المطلقة للغايتين الكليتين؛ وعليه فإنَّ أصْل وجداننا لطبيعة الإرادة هو أمر تكويني، وأصْل غائيَّة الكمال والحقيقة لطبيعتنا هو أمر تكويني، وأما تعيِيْن المصاديق فهو أمر مُكْتَسب، تَعْرِضه موانع، وتحقيقه يحتاج إلى مراعاة شروط معيَّنة، وبذلك يكوْن التعييْن راجعاً إلى الاختيار، فمتى كان الاختيار مُراعياً لشروط المِصْداقية للغايتين، فإنَّ متعلق الاختيار يكون خيرا، لأنه راعى الكمال من حيث ذاته، وليس نتيجة الانسياق التِّلقائيّ وراء الانفعال التِّلقائيّ.

وبناءً على كلِّ ذلك يصْبح واضحاً أنَّ فعل الإرادة ليس إلَّا تطبيقاً لقانون العِلِّيَّة وليس أمراً في عرض العِلِّيَّة، وهذه العِلِّيَّة تختلف شروطها وحدودها باختلاف خصوصيَّة طرفيها؛ ولذلك كانت عِلِّيَّةُ الإرادة للخير عِلِّيَّةً اتفاقيةً ما لم تصبح الذات واجدة للخصائص التي تجعل منها من شأنها أن تكوْن فاعلة للخير؛ فتصير عِلِّيَّتها ذاتيةً اقتضائيةً، وليس عِلِّيَّة تامة؛ وذلك لقابلية ذواتنا التكوينيَّة للتَّغير والتَّأثر بما يرتبط بها ويعرض عليها. وأمَّا مع عدم صيرورة الذات مُرَوِّية بالفعل، فإنَّ تحقُّق الخير منها، يكون بالعرَض، وبالتالي بالاتفاق، وتكون عِلِّيَّتها له كذلك. والكلام عيْنه ينطبق على الذات متى ما كانت خاضعة لتلقائية النزوع بنحْوٍ مطلق، فإنَّ عِلِّيَّتها لما يتناسب معها تكوْن ذاتية اقتضائية وليست تامة كما أصبح واضحاً، وبالتالي تكوْن قابليَّتنا التكوينيَّة للانتقال من حالة الانفعال التِّلقائيّ إلى حالة التَّروِّي والتدبير وبالعكس؛ موجبة لقابليَّتنا التكوينيَّة لكلا النحْوين من العِلِّيَّة تبعا لتوفر شروط كل منهما، ويكون الانتقال من أحدهما إلى الآخر خاضعا لقانون العِلِّيَّة ضمْن انتقالٍ تدريجيّ من حالٍ إلى حالٍ.

مناط تعيِيْن العقْل للسلوك الأخلاقي

إن مفهوم الكمال بديهي أوَّلي التصور، ولو فرض الغفلة عنه ينبَّه عليه بمقابلاته من النقص والحاجة، وبذكر مصاديقه المتنوعة. وهو ذو مراتب، ويقال على كل شيء من حيث هو بالفعل، ويصدق على كل ذاتٍ وفعلٍ حتى الأفعال الشهوية. وكما كان الكمال مناط صحة التذوت والتحقق، فكذلك كان مناط صلاحية تعلق الإرادة شأناً بحكم العقْل، ومناط الترْجيح بينها. ومتى ما كان هو المناط، ففرْض رجوعه إلى حبِّ الذات والميول وملكة الرغبة كما جاء

على لسان كانط فرْضٌ متناقضٌ؛ لأنَّها جميعها اعتبارات زائدة على صرْف الكمال؛ وبالتالي فإنَّ جعْل الكمال من حيث ذاته مناطاً في تعييْن الإرادة، يستوجب جعله المناط الأوحد في الترْجيح بين الموضوعات دون دخالة أي مناط آخر.

وليس شيء من الحس والخيال، ولا الميول، بصالح لإدراكه فضلا عن جعله مناطا وغاية، وإنَّما إدراكه حصرا بالعقْل، وإدراك مصاديقه تارة بالحس، وأخرى بالخيال؛ وبالتالي فإنَّ مِعياريَّته مُدرَكة كذلك بالعقْل، والقانون الذي يستند إليه هو قانون عقلي.

وكما أنَّ كمالات ذاتٍ ما، تمتلك مناط صلاحيتها الشأنية لتعلُّق الإرادة بها بنظر العقْل، فكذلك كمالات غيرها من الذوات تمتلك نفْس المناط، والترْجيح بينها سيكون بنفْس المناط. ففرْض اختصاص حكم العقْل بتحصيل الكمال بما هو منسوب لذات بعيْنها، هو فرْض متناقضٌ، لكوْنه فرضاً لقيْد أُخِذ خارجاً عن مناط العقْل؛ ولذا كما كان الترْجيح بالشدة والضعف في الكمالات تطبيقاً لمناط العقْل، فكذلك عدم الترْجيح مع التساوي تطبيق له.

ولذا، ومن أوَّل الأمر، إنَّ كمالات الغير موضوع لحكم العقْل بصلاحيَّة موضوعيتها للإرادة شأناً، كما هو الحال في كمالات الذات. وليس كوْن إنسانٍ ما هو الذي يدرك بعقله ذلك، بمقتضٍ لكوْن الكمال الصالح مقيَّداً بذاته، بل إن كمال ذاته كعاقل سيكون منحصرا بمتابعة العقْل، بجعل المناط هو صرف الكمال الراجح بالذات، وعدم الترْجيح بأيٍّ مرجِّح عرَضي، طالما أنَّ مناط الترْجيح هو نفْسه مناط أصْل الصلاحية الشَّأنيَّة.

وكما كان للنفْس ملكات وهيئات تُحفِّزها نحو كمالاتها خاصة من حيث هي لها، فكذلك لها ميولٌ نحو كمالات غيرها خاصة من حيث هي لغيرها، إلَّا أن كلا منهما ليس بنازعٍ إلَّا إلى ما تعلَّق به، وليس له شأنية التدبير والموازنة، إذ ليس كل كمال للغير يرْجُح على كمال الذات، ولا كل كمال للذات يرْجُح على كمال الغير. وكما أن كمالات الذات قد تتزاحم، فكذلك كمالات الغير تتزاحم فيما بينها، ومع كمالات الذات، ولذا كان ترك العنان لتحفيز الميول؛ مفوتا للكمال الذي من شأنه أن يراد؛ وبالتالي فإنَّ للنفْس خاصيّة التدبير والموازنة

والتَّروِّي، بما تحفظ المناط الذي يمْليه العقْل، وهو الكمال الراجح بالذات، ويُعيّنه موضوعا للإرادة للإنسان بما هو إنسان.

ولذا كانت الكمالات الحقيقية التامة بحكم العقْل، وسطا بين الإفْراط والتفْريط، فلا يفرِّط الإنسان بكمالٍ ما فيفقده، ولا يفرِط في تحصيله بحيث يفوت غيره من الكمالات فيفقده، ويجور عليه، سواءً كان كمال نفْسه، فيجور على نفْسه، أو كمال غيره فيجور على غيره، بل يكوْن متوازناً.

وبالتالي فإنَّ كمال الإنسان كإنسان باعتدال كل قواه واقتصار ميوله المختلفة على النزوع نحو الكمالات المناسبة لها باعتدال يراعى فيه الكمال الراجح بالذات؛ وبذلك تصير تلك النزوعات الثانويَّة فضائل، بعد أنْ كانت صرْف ميول، وذلك بأنْ تُؤدَّب الشهوية فلا تجور على كمالات الذات الأخرى أو على كمالات الغير، وتُؤدَّب الغيْرية فلا تجور على الذات. هذا، وقد فصَّلت الكلام في أمور عدة تتعلَّق بالمقام في القانون العقلي للسلوك، فليراجع هناك لتكتمل الصورة.

ثمّ إنَّه من الكمالات ما يدرك مِصْداقيته وتوافقه مع مناط العقْل بالاستعانة بالحس والتجربة، ومنها ما يدرك بالعقْل فقط، ويرجع إلى الأول كل الأفعال التي تتعلَّق بموضوعات حسية لا تُعلم خصائصها وآثارها بالبداهة؛ فتستخدم التجربة لتعييْن خصائصها، وللعلم بآثارها، وبالتالي تأَتِّيْ التعييْن لمِصْداقيّتها أو عدم مِصْداقيّتها لمناط العقْل، وتوافقها أو عدم توافقها معه في مقام الترْجيح. ويكتفي العقْل بنفْسه في تعييْن ما يشترط في مِصْداقية كثير من الأفعال غير الحسية، أي النفْسيَّة الصرْف وإنْ كانتِ لتترتَّب عليها أفعال حسية تأخذ حكم الأولى. فالإحسان والإيثار والعطف والعفو والكرم وغير ذلك من الأفعال يكْفي إدراك واجديّتها لمناط العقْل في تعييْن كماليَّة المشاعر ومحفِّزاتها من خلال حفظ صدق منْشئها الإدراكي، وتَناسُب تحْفيزها مع الكمال في نفسه، للحكم بأنها كمالات حقيقية، وهذا ما لا يحتاج فيه إلى الحس والتجربة. وكذا في الأنانية والحسد والحقد والبخل واللؤم، فكلها يكْفي

إدراك العقْل فقْدَها لمناط كمالية الشعور والانفعال وتحفيزه، ومضادّتها له؛ ليدرك بوضوح تام منْقَصَتِها. نعم قد تتوقف المعرفة ببعض موضوعاتها التي تظهر فيها آثارها إلى فحص إلَّا أن ذلك مراعاة لتحصيل الكمال الراجح بالذات في مقام التطبيق فقط.

وبالجملة فرق بين تقْنيْن القانون وبين تطبيقه، فتطبيقه قد يحتاج إلى الحس في كثير من الموارد أما تقْنيْنه فليس كذلك، إلَّا فيما يكون الموضوع الكُلّي بنفسه حسيا ويكون الحكم بالقياس إليه متوقفا على معرفة خصوصيَّاته؛ إلَّا أنه توقف في صغريات القانون لا في أصْل الكبرى الكلِّيَّة التي تقرِّر ضرورة مراعاة كمالات الذات من الجهات المتعددة، والموازنة بينها، وضرورة مراعاة كمالات الغير والموازنة بينها والترْجيح بمناط الأهم كمالاً بالذات وبحسب الخصوصيَّات الموضوعية لا بحسب الهوى والميول.

ومن هنا لا يبقى مجال للتهويل باحتياج القانون إلى التجربة، مما يمنع من قانونيته؛ إذ قانونيته صرْف عقلية. وصغرياته منها ما يتوقف على الحس والتجربة، إلَّا أنه توقف في تطبيق الكبرى، وتطبيق الترْجيح العقْلي الذي مناطه صرف عقلي كذلك. بل لن يكون في أصْل دخالة التجريب أي مشكلة طالما أن للتجربة قواعد عقلية، وطالما أن التجريب إنَّما يكون بداعي تحصيل موضوعيةٍ نفْسِ أمْريَّةٍ لشيءٍ للمناط العقْلي، لا أنها بداعي تحصيل معرفةٍ بالتذاذٍ أو ألمٍ؛ وذلك لعَدم دخالتهما أصْلا في تقْنيْن العقْل، إلَّا من حيث صرف الكمال ومناط الترْجيح.

مناط التلازم بين عدم التناقض وضرورة التحقق في القضايا

عندما يفرغ عن أن قضيَّة ما غير متناقضة، فهذا يعني أن إثبات المحمول للموضوع ليس جمعا بين النقيضين وحينما يفرغ عن صدق قضيَّة موجبة فمعناه المفروغية عن أن عدم الحمل للمحمول على الموضوع جمع بين النقيضين. وحينما يفرغ عن صدق قضيَّة سالبة، فهذا يعني المفروغية عن أن حمل المحمول على الموضوع جمع بين النقيضين.

ثم إن تناقض القضيَّة يعني أن حمل المحمول على ذلك الموضوع سيكون موجبا لأنَّ يكون الموضوع أو المحمول مفهوما متناقضا لأنَّ الحمل يرجع إلى خصوصيَّة الطرفين وخصوصيَّات

الذات هي، هي، وتناقض حمل المحمول على الموضوع سيكون موجبا لأنْ يكون أحدهما ليس هو، هو، مع كونه هو، هو.

فقولنا مثلا (الحجر قابل للتعلم) إذا كان متناقضا فهذا يعني أن خصوصيَّات الموضوع مناقضة لخصوصيَّات المحمول أو العكس وبالتالي إذا كان الموضوع مِصْداقا للمحمول؛ فهذا يعني أن معنى ما مِصْداق لنقيضه فيكون هو وليس هو معا.

وقولنا أيضاً (الإنسان ليس قابلا للتعلم) إذا كان متناقضا فيعني أن خصوصيَّات الموضوع مِصْداق لقابلية التعلم، وقولنا (ليس قابلا للتعلم) نقيض المحمول (قابل للتعلم) فإذا ما سلبنا المحمول عن الموضوع فقد جعلنا الموضوع مِصْداقا لنقيضه وإذا جعلناه مِصْداقا لنقيضه؛ فقد جعلنا الموضوع أو المحمول مفهوما متناقضا أي هو وليس هو معا.

حيثيات الحمل

ثم إن حمل المحمول على الموضوع، تارة يكون بالحَيْثيَّة الإطلاقية، أيْ أن الموضوع بذاته لذاته كاف في أنْ يكون مِصْداق حمل المحمول عليه. وأخرى بالحَيْثيَّة التعليلية أي أن المحمول بذاته لذاته ليس مِصْداقا للمحمول وإنَّما بتوسط علة فهو مِصْداق بذاته بتوسط الغير، إلَّا أنّ هذا يتوقف على أن يكون بذاته لذاته قابلا لأنَّ يكون مِصْداقا؛ فكل حيْثيَّة تعْليْليَّة لفعْليةِ مِصْداقية الموضوع لمحمول ما، تتكئ على حيْثيَّة إطلاقية لمِصْداقيّة الموضوع لقابليّة الاتصاف.

ثم إن ما يحمل بالحَيْثيَّة الإطلاقية لا يعقل أنْ يكون بالقوّة بل لا بد أن يكون بالفعل، وإلا لكان محتاجا في فعليته إلى غير الذات؛ إذ لو كانت الذات كافية، لما انفك عنها. وفرض الحَيْثيَّة الإطلاقية يَعْني كفاية الذات بذاتها لذاتها، أما إذا كان المحمول، إنَّما يُحمل بالحَيْثيَّة التعليلية، فلا بد أن يكون بالقوة بالنسبة إلى الذات في نفْسها، وبالفعل بالنسبة إلى فعليَّة عِلَّتها، وإذا ما قيد المحمول بقيد القوة، فإنَّ حمله سيكون بالحَيْثيَّة الإطلاقية بالتالي فعليّاً للموضوع.

ومن هنا، إنَّما يُفصَّل بين العلم بإمكان حمل محمول على موضوع، وبين العلم بفعليَّة الحمل، فيما إذا كان المحمول بالنسبة إلى الموضوع بالقوة، بحيث تتوقف فعليَّته على أزيد من

صرف الذات، فإذا ما صار ما له دخلٌ فِعليّاً، صار المحمول بتوسُّطه فِعليّاً للموضوع؛ وبالتالي يمْكن القول عن قضيَّة، بأنَّها غير متناقضةٍ، ثمّ لا نعْلم صدْقها، وذلك فيما إذا كان المحمول هو بالقوة بالنسبة إلى الذات، ولكنّ فعْليَّته تتوقف على عِلَّته؛ فإذا ما كانت فعليَّة العلَّة مجهولة، كانت فعليَّة المحمول مجهولة، رغم العلم بإمكانه الذاتي لذات الموضوع، أي عدم تناقضه معه، أما مع العلم بفعليَّة العلة، ففرْض عدم فعليَّة الحمل على الموضوع تناقض.

العلم بعدم التناقض بالحيثية الاطلاقية يلازم العلم بالصدق

ومن هنا أقول: إن القضيَّة المطلوب العلم بحالها تارة تكوْن بنحْوٍ أنه: هل أن ذات الموضوع لذاته بذاته تكفي لاتصافه بالمعنى وحمله عليه أم لا؟ وتارة أخرى، وبعد الفراغ عن عدم كفاية ذات الموضوع لذاته للاتصاف بذلك المعنى وحمْله عليه، وكذا بعد الفراغ عن أنَّ ذات الموضوع لذاتها، لا تأبى أن تتصف بالمعنى ويحمل عليها؛ فبالتالي يكون المطلوب بنحْو أنه: هل هناك عِلَّة وواسطة لذلك الاتصاف والحمل، حتى يكون العلم بالعلة مُوجبا للعلم باتصاف الموضوع، وحمل المحمول عليه أم لا؟

وعلى الأوَّل لا يمْكن الفصل بين عدم تناقض القضيَّة والعلم بصدْقها، أي لا يمكن القول إنّ قضيَّة (الله موجود) مثلا ليست متناقضة، ومع ذلك نحن نجهل أنه هل هو موجود فعلا أم لا، فإنَّ قولنا هذا سيكون متناقضا، وذلك لأنَّ المطلوب وهو (الله موجود) يقصد به أنه هل الموضوع وهو(الله) هو مِصْداق لحمل الوجود عليه بذاته لذاته (أي بالحيْثيَّة الإطلاقية)؟ وبالتالي ليس الذي يمْنع من علمنا بوجوده، الجهل بعِلّة هذا الحمْل لأنَّ المفروض أنّ (الله)، المطلوب العلم بوجوده، هو اسم للذات التي تكوْن مبدأ كل شيء، وليست معلولة لأي شيء، ولا توَقُّف لها على شيء، وبالتالي إذا كان المطلوب هو العلم بوجوده، من جهة العلم بعلَّته، فسيكون نفْس السؤال سؤالا يفترض برتبة سابقة إمكان اجتماع المتناقضين، وبالتالي فهو ليس سؤالا، ولا يعود المطلوب مطلوبا، إلَّا بالتلفظ فقط، لأنَّه غير معقول المعنى.

وبناءً عليه فإنَّ السؤال لن يكون إلَّا بنحْوٍ أنه: هل أن ذاته لذاته (الله) تكفي في حمل

المحمول عليه (موجود)؟ وهذا يعني أننا نسأل: هل ذات الموضوع توجب أن يكون المعنى محمولا عليها، بحيث يكون عدم الحمل متناقضا، أمْ أنَّ ذاته لذاته تقضي بأن يكون الحمل متناقضا؟؛ وبالتالي يجب سلْب المحمول ضرورة. ولا يمكن فرض احتمال ثالث وهو: أنه رغم أن ذاته لذاته لا توجب مِصْداقيته للمحمول، فهل لمِصْداقيته علَّة خارجة عن ذاته؟ فإنَّ هذا السؤال يفترض إمكان الجمع بين النقيضين حسب الفرض؛ وذلك للمفروغية عن أنَّ المحمول ليس يصح فرْض معلولية ثبوته للموضوع من خارج الذات.

ومن هنا يدور حال الموضوع: إما أن تكوْن مِصْداقيته للمحمول بذاته، وإما أن عدم مِصْداقيته هي بذاته لذاته؛ وعليْه، فإنَّ الأمر دائر بين تناقض الحمل أو تناقض عدم الحمل، وسيكون العلم بأحدهما كافيا للعلم بصدق الحمل أو كذبه ضرورة. ولن يتأتى الفصل بين العلم بأن قضيَّة (الله موجود) قضيَّة غير متناقضة، والعلم بصدقها، بل إنَّ العلم بعدم تناقضها، لن ينفك عن العلم بصدقها؛ لأنَّ العلم بعدم تناقضها في المقام، يعني أنَّ ذات الموضوع لذاته، إذا حمل عليها المحمول، فلن يكون هناك تناقض؛ وبالتالي فإنَّ الموضوع لن يكون معنى متناقضا، وكذا المحمول لن يكون كذلك، والحال أنه إذا كانت ذات الموضوع لا تكوْن معنى متناقضا، إذا صدق عليها المحمول لذاتها بذاتها، فإنَّه سيؤدي إلى أن يكون عدم صدقه عليها متناقضا، لأنَّ كل ذات هي-هي، فكفايتها بما هي-هي، لحمل المحمول عليها بلا تناقض؛ يعني أن جهة الحمل هي الفعلية، بل الضرورة؛ إذ لو لم يحمل عليها، لما كانت هي، فتكون هي وليست هي، وهو تناقض صريح، إلَّا أن تكوْن الذات بما هي-هي، ليست كافية لمِصْداقيتها، وهو خروج عن الفرض، وموجب لإلغاء أصْل السؤال والمطلوب.

متى ينفصل العلم بعدم التناقض عن العلم بالصدق؟

ومن هنا، فإنَّ قولنا بعدم تناقض قضيَّة ما، لا يجتمع مع الجهل بصدقها، إلَّا في موضوع بالقياس إلى محمولات هي بالقوة بالنسبة إلى ذات الموضوع، حيث يكون تعييْن فعليَّة أحدها خارجا عن ذات الموضوع، ولمكان جهلنا بتلك العلة نجهل أيا من تلك المحمولات هو الفعلي؛ وبالتالي لا يمكن أن ينفصل الحكم بعدم تناقض القضيَّة عن الحكم بصدقها وواقعيتها، بمعنى

كون عدم فعليَّة المحمول تعني تناقضا، إلَّا إذا كانت القضيَّة المفروضة غير المتناقضة مأخوذة على نحو شأنية الاتصاف، والقضيَّة المجهولة مأخوذة على نحو فعليَّة الاتصاف فيما إذا كان الموضوع له في ذاته شأنية اتصاف فقط بهذه المحمولات، وتكون فعليَّة الاتصاف لعلة خارج عن ذاته. ولا يمكن فرض كفاية ذات موضوع ما للاتصاف ثم يفرض عدم العلم بفعليَّته.

وبالجملة إنَّ فرْض عدم خضوع الاتصاف لغير الذات لذاتها، يعني أنَّ تلك الذات بذاتها مِصْداقٌ لحمل ذاك المحمول، ففرْض عدم تناقض الحمل، لا يقبل الفصل عن القول بتناقض عدم الحمل؛ لأنَّ ما للذات لذاتها، لا يمْكن إلَّا أن يكون بالفعل وبالتالي فإنَّ عدم تناقض حمل لمحمول يعني تناقض عدم حمله ولا يمكن أن يكون عدم حمله أيضاً غير متناقض وإلا لزم إما عدم كون الذات بذاتها هي المِصْداق لحمله، وهو خلاف الفرض وإما تناقض الذات والكل محال.

فما لا تأبى الذات لذاتها اتصافها به، مع امتناع أنْ يفرض ذلك الاتصاف معلولاً لعِلَّة غير الذات، فإنَّ اتصافها سيكون بالفعل وضروريَّاً؛ لامتناع أنْ تكوْن الذات لذاتها موضوعا للاتصاف بالنقيضين دون دخالة علل خارجة عنها، فيكوْن اتصافها بأحدهما من حيْثيَّة مغايرة لاتصافه بالآخر، فيؤخذ الاتصاف بما هو عن تلك العلة حيْثيَّة تقيدية في الموضوع فيتكثر الموضوع. وهذا كلُّه أجنبيٌّ عما هو في المقام، والذي فُرِض فيه أنَّ القضيَّة بحسب خصوصيَّة مادة موضوعها (الله)، تأْبى أنْ يفرض واسطة بينه وبين المحمول (موجود)؛ وبالتالي فإنَّ عدم تناقض الوصف مع ذات الموضوع لذاتها، يعني تناقض عدمه معها، فمتى ما حكمْنا بالإمكان بدْواً، فقد حكمْنا بالضرورة حتماً.

تناقضات كانط

وبناءً عليْه، حينما يجرؤ كانط على دعوى أنَّ (الحكم بوجود الله) قضيَّة غير متناقضةٍ إلَّا أنَّها قضيَّة يجهل العقْل التأملي صدْقها، فهي تبقى مجرّد ممكنة؛ فإنَّه قد أوقع نفْسه في تناقض محكم. فإمّا أنْ يبْني على تناقضها، وبالتالي لا يصحُّ لعقلٍ عملي فرْضها عمليَّاً، ولا يمْكن

الإيمان بها عمليّاً فقط، وإمَّا أنْ يَبْنِي على واقعيَّتها، والأوَّل هادمٌ لتأسيسه حول العقْل العملي، والثاني هادمٌ لتأسيسه حول العقْل النظري، وانهدام أحدهما هادمٌ للآخر؛ فإذاً كل ما أسَّسه كانط كان خالٍ من أي أساس.

ومثله الحال في قضيَّة خلود النفْس، طالما أنّ خلودها يعْني استمرار وجودها المفروغ عنه، وكذا الحال في قضيَّة حريَّة الإرادة، إذ حريَّتها وصفٌ لها في ذاتها، وبالتالي إمكانه يعني ضروريَّته.

وأمّا إذا كان الاتصاف ليس لذات الموضوع، بل لعلَّة خارجة-وهذا ما لا ينطبق على قضيَّة وجود الله، وحريَّة الإرادة على الأقل، وإلا كان فرْضا متناقضا بوضوح-فإنَّ فرض إمكان العلة يستلزم فرْض إمكان المعلول. أما إذا كانت العلة معلومة، فلا يمكن التفكيك بين إمكان المعلول بدوا ووجوبه، وإلا خرجت العلة عن كونها علة تامة. وإذا ما كانت العلة بحيث، إمَّا أنْ يجب وجودها، أو يمتنع، ولم يمْكن فرْض إمكانها فقط؛ لأنه سيكون فرضا متناقضاً كما في الله عز وجل؛ فإنَّ ذلك المعلول، إما أنْ يكوْن بالضرورة، أو لا يكوْن، وفرض إمكانه فقط، خلف فرْض العِلِّيَّة التامة.

ولذا لو بُني الكلام على إمْكان أنْ يعطي اللهُ الإنسانَ الخلودَ بنحْوٍ مسْتأنَف؛ فإنَّه بعد الفراغ عن قابلية الإنسان له، فإنَّ ما أوجب أنْ يكون إنسانٌ عن الله، عيْنه يُوجب خلوده، طالما أنَّ خلوده ليس إلَّا ديمومة ذاته بديمومة فعل الله لها، وفعل الله لا يكون إلَّا الأكمل والأشرف من بين الممكنات، وانطباقه على الخلود واضح، وهو مما أقرَّ به كانط نفْسه؛ فلا بدَّ أنْ يكوْن واجباً، فإذا ما حكَم بعدمِ تناقضِ فرْض خلود الإنسان بإعطاءٍ من الله، فإنَّ عدم خلوده بالفعل سيكون متناقضا.

أمَّا إذا لم يعلم عِلِّيَّة الله لذلك، فهذا يعني أنه لم يعلم كوْنه مِصْداقا للأكمل والأشرف من بين الممكنات؛ وبالتالي فهو جهل بأصْل إمكانه عنه عز وجل، وأمّا إذا ادُّعِيَ فقط، الجهل بوجوده، فهذا الجهل لا يجتمع مع القول بعدم تناقض قضيَّة وجوده، كما سبق بيانه. فإما أن يُدّعى الجهْل بتناقضها، فيُجهل تناقضُ القول بالخلود، ويمْتنع فرْضه عمليّاً؛ لأنَّ صحة أيِّ فرْض

عمليّاً، متوقفة على عدم تناقضه نظريا، كما قرر كانط ذلك، ومع الجهل بذلك، امتنع، وبالتالي يكون القانون العملي غير ممكن، لأنَّ ما توقَّف إمكانه عليه، قد كان مُمْتنعا، فيمْتنع قيامه.

الفرق بين السلوك الأخلاقي والسلوك الانفعالي

إن التقْنيْن العقْلي يُنتج قضايا عمليّة، ليس بيْنها وبين ما تُحفِّز عليه الميولُ والملكاتُ والطباعُ تباينٌ وتناقضٌ على نحو مطلق؛ وذلك لأنَّ الدافع الذي وراء الميول، وهو حب الذات، ليس دافعا غير عقلي في نفسه، ولا هو يتنافى مع الأخلاق بما هو حب للذات، لأنَّ الأخلاقيَّة لا تعني الغيْريَّة فقط، وإنَّما إحكام العمل، بحفظ غرَض العقْل، وهو الكمال الراجح بالذات، وهو يصدق على نفْع الذات وكمالاتها، ونفْع الغير وكمالاته على حدٍّ سواءٍ. وإنَّما الذي يتنافى مع الفضيلة الأخلاقيَّة، هو حصْر حبِّ الذات، وحصر موضوعية الأفعال للإرادة بداعي نفْع الذات وكمالها. وكما أنَّه لَيتنافى هذا الحصر مع الفضيلة الأخلاقيَّة، فكذلك وبنفْس المناط، يتنافى حصْر مناط صلاحيَّة الإرادة بداعي نفْع الغير وكمالاته. فالأخلاقيَّة تساوي بين الذات والغير، ولا تُرجِّح إلَّا بمناط الترْجيح بالذات، الذي هو مناط أصْل صلاحيَّة كون الشيء متعلقا للإرادة بنظر العقْل. ويكون اتِّباعه بداعي نفس المناط، هو الأخلاقيَّة، سواء انطبق على نفْع الذات وكمالها، أم على نفْع الغير وكماله، حتى لو كان الغير حيواناً أو نباتاً، بلا فرْق.

وبالجملة، ليست الفضيلة الأخلاقيَّة بالتضحية بالنفْس أو المال لكل أحد، ودائما، ولا هي بتحمل أذى الأخرين دائما بلا أي شروط، ولا هي ببذل كل المال للغير دون أي قيد، ولا هي بالصدق وقول الحقيقة دائماً، ولا هي بترك الحقيقة أبداً وفي كل حال، بل ليست الفضيلة الأخلاقيَّة إلَّا مطابقة السلوك لمناط العقْل من حيث هو مناطه، وهو الكمال بما هو كمال راجح بالذات، دون دخالة أيِّ اعتبارٍ آخرٍ، لا الذاتيَّة ولا الغيريَّة ولا أيُّ عنوانٍ أخر من المرجحات بالعرض التي فصلت الكلام حولها في القانون العقلي للسلوك.

ومن هنا ليس القانون العمليُّ للعقل، بمضادٍ للطبيعة. أما الطبيعة الحيوانيَّة، فهو يوافِقها

في تحصيل كمالها ويكون التفْريط فيها منافيا له، بشرط إلَّا تتعدى على كمال الإنسانيَّة بالإفْراط. وأما الطبيعة الإنسانيَّة فكمالها بما هي إنسانية، يكوْن بتطبيق قانون العقْل بنفْس داعي تقْنيْنه. وبالجملة، الفضيلة الأخلاقيَّة مضادة لطغيان الحيوانيّة وإهمالها على حدٍّ سواء، لا للطبيعة الحيوانية في نفسها، أي إنَّ الفضيلة الأخلاقيَّة تتنافى مع الأنانية، لا مع حبِّ الذات، وفرْق فارقٌ بيْنها، لا ينبغي أن يَخفى أو يُتجاهل.

لا مشاحة في الاصطلاح

إن كانط قد أصرَّ على تفسير السعادة باللذة المادية ورفَض اللذة عقلية، ورفَض أن يكوْن مصْدر اللذة العقْليَّة مُوجِبا لمغايرتها عن اللذة التي مصدرها الحس، طالما أن اللذة هي اللذة، ولا يفرِّق في مصدرها، ورفَض فكرة اللَّذات الروحية، واستهزأ بها، والحال أنّه حينما وصل في بحثه إلى حالة الرضا عن النفْس، والارتياح العقْلي، والاحترام الذاتي، وجعله هو الأخلاقيَّة بحد ذاتها، لم يرْضى أنْ يسمِّيها سعادة عقليةٍ، ولا لذَّة روحية، وراح يبْحث عن كلمات تناسبها، بعيدا عن اصطلاحات الأخلاقيين الرواقيين والمشائين، وكأنَّ المشكلة في الاصطلاح.

تقييم عام

إنَّ الشيء الوحيد الذي نجح فيه كانط، هو التأكيد على النيَّة الأخلاقيَّة، والتفريق بين السلوك الأخلاقي الفاضل والسلوك الانفعالي، إلَّا أنَّه أخفق إخفاقاً واضحاً في تعييْن مناط الفضيلة الأخلاقيَّة؛ لإخفاقه في تعييْن مناط التقْنيْن العقْلي، وليس ما نجح فيه كانط شيئاً بذي بال، طالما أنَّه من مسلَّمات الأخلاق الفاضلة عند أنصار العقْل البرهاني من الرواقيين والمشائين، وإنْ حاول كانط جاهدا، إظهارهم على خلاف ذلك. وهذا التأكيد من كانط ليس حتى جديداً في عصْره أصْلاً، إلى حدْ أنَّه، حتى بعض دعاة النفعية العامة كجون ستيوارت مل، قد جعل مناط الأخلاقيَّة، انقطاع النيَّة عن تصوُّر النَّفع الشخصيّ في المعاملة مع الآخرين، بل إنّ بعض كلمات ديفيد هيوم تدلُّ على تبنِّيه ذلك بوضوحٍ، باعتباره مقتضى الحاسة الأخلاقية. نعم هو خلاف ما ذهب إليه بنثام ومن قبله هوبز ومن قبلهما أبيقور.

وفي الختام، يبدو لي، ولستُ أجْزم بذلك، أنَّ كانط لم يكُن يتوخَّى من وراء تنْظيره في الأخلاق إلا أمْرين:

الأول: تبرير بقاء الإيمان المسيحي كصرْف إيمانٍ غير قابلٍ للإثبات النظريّ، ولا لأيِّ أثر عملي، سوى الالتزام الأخلاقي، أي بصورته البروتستانتية المعدَّلة، والتي تجلَّت بصورتها النهائية على أيدي اللاهوتيين الجدد، بإقصاء أي تدخُّلٍ للدين بأيِّ حاكمية أو تقْنيْن للحياة المدني.

والثاني: الإقصاء للعقل عن كل تنظير يوجب التأثير على السلْطنة والاستقلال السياسي المطلق في تنظيم الدولة والمجتمع وبذا يجمع بين الدولة المدنية وبقاء الدين كضرورة عملية.

وأمام كل هذا، لا أجد أمامي أصدق من قول فريدريك نيتشه حينما وصف كانط بأنه مراء متملق. فبعد الدراسة المتأنية لكلمات هذا الرجل في كتابيه نقد العقل المحض ونقد العقل العملي، يظهر لي جليا أنه في كل محاولاته، لم يكن إلا كمن يبني بناء على أسس معوجة وهشة، فكلما ارتفع البناء ومال للسقوط، والانهيار، يضطر للإكثار من وضع دعامات خارجية أجنبية عن البناء، كي تحفظ تماسكه الظاهري، دون أي صلاحية للسكنى، ويستمر في ذلك، حتى يصير بناء ضخما مشوها كثير التفاصيل، يبدو للسذج معقدا ومتينا، ولكنه في الحقيقة أوهن من بيت العنكبوت، وأبعد ما يكون عن أن يوصف بأنه بناء حقيقي بمجرد نظرة خاطفة من مهندس مبتدء، فضلا عن خبير متمرس.



الفصل العاشر

الاتجاه البرغماتي

وليم جيمس

عمد وليم جيمس إلى ادعاء استحالة تكوين فلسفة أخلاقية ونظام للسلوك الإنساني بنحْوٍ قبلي على التجربة؛ ولأجل تبرير هذه الدعوى، قام بسرد مجموعة من المبادئ بنحْوٍ متسلسل، ومنتج، لتلك الدعوى كحقيقة، ينبغي التقيُّد بها في تأسيس الأخلاق، وقوانين السلوك، على تقدير صدق المبادئ المستندة إليها. إلَّا أنَّ أغلب المبادئ التي قدَّمها قد نتجت عن الخلط بين واقعيَّة الحسْن والقبْح، وواقعيَّة موضوعهما، وكذا بين معيار الحسْن والقبْح، ومعيار الاستحسان والاستقباح، وبين معيار الوجوب، وفاعل الإيجاب، وبين مناط الحكم الكُلِّي الأخلاقي والسلوكي، وما يتوقف عليه مقام التطبيق، وبين نسبية الواقع، ونسبية الحكم؛ ولذلك سنعْمد إلى عرْض هذه المبادئ، ومبرِّراتها المقدَّمة من قِبَله، ومن ثَمَّ ردْف كلِّ مَبْدئٍ معروضٍ ببيانِ حظه من الحقيقة، وبالتالي إذا ما انهدمت المبادئ خار الاستدلال المطروح.

المبدأ الأول: إناطة الأخلاقية بالشعور

المبدأ الأول: (إن وجود الخير والشر تابعٌ لوجود كائن ذي شعور، وبتعدد الكائنات ذوات الشعور تتعدَّد الصفات الخُلُقيَّة، ويكوْن السلوك الواحد خيراً وشراً بحسب نسبته إلى كلٍّ منها)

وقد عبر عن هذا المبدأ بقوله التالي:

(في اللحظة التي يصبح فيها موجود ذو شعور جزء من العالم، تسنح الفرصة لكل من الخير والشر أن يوجد حقا، ويكون للعلاقات الخلقية الآن مكان في شعور ذلك الموجود، فإذا ما شعر بأن شيئا خير، فإنَّه يكون بجعله خيرا، إنه خير بالنسبة له، وما دام خيرا بالنسبة له، فهو خير مطلق؛ لأنه الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلَّا باعتباره هو ... ولكنْ اذا أدخلنا الآن في العالم مفكرا ثانيا، وأدخلنا معه ما يحب وما يكره، فإنَّ المسألة الخلقية تصبح أكثر تعقيدا من ذي قبل، ويوجد حينئذ كثير من الممكنات، أحد هذه الممكنات هو أن يتجاهل كل واحد منهما اتجاهات الآخر نحو ما هو خير أو شر،

ويستمر منغمسا في أهوائه وميوله، من غير اهتمام بما يفعله الآخر أو يشعر به، في تلك الحالة يوجد عندنا عالم فيه من الصفات الخلقية ضعف ما كان في العزلة الأخلاقيَّة، ولكن من غير وحدة أخلاقية، فيكون الموضوع الواحد خيرا أو شرا حسب ما تقيسونه بنظرة هذا المفكر أو ذاك إليه، ولا يمكنكم هنا أيضاً أن تجدوا من البراهين ما يبرر قولكم إن رأي هذا أرجح من ذاك أو أنه أسمى خلقيا من رأي الآخر، وباختصار ليس هذا عالما واحدا خلقيا، ولكنه تعدد أخلاقي، فليس هناك وجهة نظر واحدة يمكن أن تقاس بها قيم الأشياء، بل ليس هناك أيضاً من رغبة أو حاجة إلى وجود مثل هذه الوجهة، حيث إن كل واحد من الموجودين قد افترض أنه غير مهتم بفعل الآخر وبشعوره، فإذا أكثرت من عدد الأشخاص المفكرين، فإنك تجد في الأفق الخلقي عالما يشبه ذلك العالم الذي تصوَّره الشَّاكُّون من القدامى، فتجد عالما تكوْن العقول الفردية فيه مقياس كل شيء، ولا تجد حقيقة واحدة موضوعية بل تجد آراء نسبية متعددة)[1].

تحليل وتقويم

فرقٌ بين موضوع الأخلاق ومناط الأخلاق

إن ربْط الخير والشر بوجود الكائن ذي الشعور، إنْ كان لأجْل بيان شرط قابليَّة السلوك الصادر عن ذلك الكائن للاتصاف بهما، فهذا ما لعله واضحٌ؛ لكونهما كوصفٍ للسلوك، منوطين بكون السلوك صادراً عن شاعرٍ مختارٍ كما لعلَّه اتضح ممّا بيّنته مكرّراً في العديد من المواطنْ. ولكنْ أنْ يُجْعل ذلك مناطاً لواقعيّتهما من خلال جعْل الأخلاق ناشئةً عن الشعور، وتعبيراً عن المرغوب والمحبوب، فهذا ما يكْشف عن الخلْط بين الأخلاق بوصْفها تعبيراً عن الحسْن والقبْح الناشئِ عمّا يبرِّره واقعاً، وبين الأخلاق التي هي صفاتُ وممارساتُ كائنٍ ما؛ إذْ، فرْق بين موضوع الحسْن والقبْح، وبين مناط الحسْن والقبْح. فأمَّا موضوعهما، فهو السلوك الصادر عن ذي قوة العقْل والشعور؛ ولذلك لا يوصف سلوك الحيوان غير العاقل بهما، فضلا عن النبات. وأمَّا مناطهما، فليس تابعاً لتحْسين الفاعل وتقْبيحه، ولا لرغبته أو نفوره، بل

---

(1) إرادة الاعتقاد: وليم جيمس، ترجمة د. محمود حب الله، ص: 86-87.

لتناسُبهما الواقعي مع الغاية الحقيقية التي ينزع إليها بذاته وهي الكمال. وتحديد مِصْداق الكمال، لا يتم من خلال توافق السلوك مع الرغبة، وكونه مُسْتحسنا من نفْس الفاعل؛ وذلك لأنَّ تلك المناسبة علاقة واقعيَّة وصْفيةٌ تابعةٌ لخصوصيَّة ذات الفاعل، وخصوصيَّة السلوك. وهذه الخصوصيَّات واقعيَّة بواقعيَّة نفْس الفاعل ونفْس الأشياء المحيطة به، لأنَّ علاقتهما من حيث تأثير الكمال والنقص ناشئة من خصوصيَّاتهما.

ومن هنا فإنَّ شرط كون السلوك قابلا للاتصاف بالحسن والقبح، بكونه سلوك كائن عاقل ذي شعور؛ لا يعني تبعية مناط الحسن والقبح لشعوره، والأمر سيَّان بالنسبة إلى وجود كائن واحدٍ أو كائنات متعدِّدِ، بل حتى مع عدم وجود أي كائن، وإنَّما يكْفي لفهم واقعيَّة العلاقة فرْض وجوده، ولكنْ في هذه الحال لا يكوْن هناك موضوعٌ يصلح أن يوصف بها، لا أنَّ ذلك يُصيِّرها فاقدةً لأيِّ واقعيَّة، إلَّا إذا فُهمت الواقعيَّة بمعنى حسي أو تخييلي، إلَّا أن ذلك يكشف عن خلل في تصور معنى الواقعيَّة، ويكْفي للتنبه لمعناها الالتفات إلى معنى واقعيَّة القضايا الشرطية التي لا واقعيَّة لطرفيها، وبالجملة إن واقعيَّة الحكم بنشوئه عن خصوصيَّة المعنى المفروض نشؤاً نفْسَ أمريٍّ، بلا تعمُّلٍ من العقْل، بمعزلٍ عن رأي راءٍ أو رغبة راغبٍ.

وبناءً عليه، فإنَّ وجود كائنٍ واحدٍ ذي عقل وشعور، يجعل موضوع الاتصاف منحصرا به، كما أنَّه يستلزم عدم وجود موضوع للعديد من الأحكام الأخلاقيَّة، وذلك لكون موضوعها عبارة عن علاقة بين كائن وآخر، فمع عدم وجود كائنٍ آخر، فلا موضوع لأي علاقة تصير مِصْداقا للحكم الأخلاقي الخاص بها؛ وذلك لانعدام أي تأثير كمالي يرتبط بالعلاقة مع كائن آخر، طالما أنَّه هناك كائن واحد فقط؛ ولكن ذلك لا يعني بتاتاً عبَثيَّة البحث عن صحة أو خطأ سلوك ذلك الكائن الوحيد، وعن حسْنه أو قبْحه، لأنَّ شعوره ليس معياراً لواقعيَّة منْشئه، بل واقعيَّة منْشئهما معيارٌ لأخلاقيَّته، وذلك من خلال توافق الشعور مع ما هو كمالٌ حقيقةً لذلك الكائن أو عدم توافقه، إلَّا أنْ يُفْرض أنَّ ذلك الكائن عاجزٌ عن أيِّ فعلٍ، فحيْنها، ينعدم موضوع الحكم الأخلاقي، لا واقعيَّته، ومع ذلك فهو خروج عن الفرض.

المبدأ الثاني: الأخلاقية منوطة بالأمر

المبدأ الثاني: أن الصحة والخطأ في السلوك، منوطان بقياسهما إلى أمرٍ صادرٍ عن كائنٍ ما من حيث موافقته وعدمها؛ وعليْه، فوجود رأيٍ أو أمرٍ لكائنٍ ما، هو الذي يصحِّح وصْف السلوك بالصحة والخطأ والخير والشر، وهو الذي يُعْطي الصفات الخُلُقية والخير والشر واقعيَّةً ما بالنسبة إلى ذلك الرأي والأمر.

وقد عبر وليم جيمس عن هذا المبدأ بقوله التالي:

(في عالم مثل هذا، يكون من العبث طبعا، أن يُسأل هل أحكام هذا الموجود الوحيد حول الحسن والقبح أحكام صحيحة أم خاطئة؛ لأنَّ الصحة تستدعي معيارا خارجا عن ذلك الفكر، يجب عليه أن يخضع له في أحكامه، ولكنَّ المفكر هنا موجود له طبيعة الإله، غير خاضع لسلطان آخر، لأنه ليس هناك من شيء أخلاقي في العالم، إلَّا ما يراه هو كذلك)[1].

(...إنا نرى من المبدأ، أن السلطة والسمو الحقيقيتين اللتين يفترضهما الفلاسفة موجودتين في بعض الآراء، والخضوع المفروض أنه صفة لبعض آخر منها لا يمكن أن تفسر بأي معنى خلقي موجود بالفعل في طبيعة الأشياء وجودا سابقا عل وجود المفكرين، وعلى وجود مثلهم؛ إذ إن صفات التفضيل من أحسن وأسوأ، مثل الصفات الخلقية من الخير والشر، في أنها لا بد أن تتحقق في مكان ما، لتكون حقيقة، فإذا كان أحد الأحكام المثالية أحسن من آخر من ناحية موضوعية، فلابد أن يجعل ذلك الحسن واقعيا بجعله وصفا واقعيا لإدراك حقيقي لفرد من الأفراد)[2].

(...قد عرفنا مدلول كلمة حسَن وقبيح وواجب كلا على حدته، إنها لا تدل على طبائع مطلقة بقطع النظر عن اعتبار الشخص المعتبر، ولكنَّها موضوعات للشعور وللرغبة، وليس من مكان أو من مرفأ في أي وجود مغاير لوجود العقول الحية بالفعل، فكلما وجدت مثل

---

(1) المصدر السابق، ص: 86.

(2) المصدر السابق، ص:87.

هذه العقول، وجدت معها أحكامها بالحسن والقبح، ومطالبها التي يلزمها الواحد منها الآخر، ووجد عالم خلقي بصفاته الجوهرية، فإذا ما زالت الموجودات كلها من آلهة ورجال وسماء وكواكب إلَّا صخرة واحدة ونفسان تعيشان عليها؛ فإنَّه يكون لتلك الصخرة من البناء الخلقي ما يمكن أن يكون لأي عالم يخفيه البقاء والعظمة)[1].

تحليل وتقويم

فرقٌ بين مَنشأ الحكم ومَنشأ التقييم

إن توقُّف امتثال القضايا الخلقية على إدراكها، لهو أمرٌ واضحٌ، طالما أنَّ موضوع الأخلاق، هو السلوك الاختياري؛ وبالتالي فهو يتوقَّف على سبْق إدراكٍ. ولكنَّ جعْل معيار الصحة والخطأ، قائماً بالقياس إلى أمرٍ ورأيٍ عند كائنٍ ما، فهذا ما يُعدُّ خلطاً بين منشأ الحكم الأخلاقي، ومنشأ التقييم الأخلاقي للسلوك، فإنَّ تقييم السلوك منوطٌ بقياسه إلى رأيٍ ما، أو مدى موافقته لأمر ما. وأما الحكم الأخلاقي، فهو حكمٌ وصْفي للعلاقة الواقعيَّة بين السلوك والذات، من حيث أنه كمال أو نقص. وهذه العلاقة، سواء أُدركت أم لم تُدرك، وسواء نشأ عنها أمرٌ أو نهيٌ أم لم ينشأ، وسواء قِيْس إليها سلوكٌ ما أم لم يُقَس، فإنَّها تبقى علاقةً واقعيَّةً في نفْسها، باعتبار واقعيَّة طرفيها وخصوصيَّاتهما ولو تقديراً.

فرقٌ بين مناط الواقعيَّة ومناط الفعليَّة

أما توقُّف الواقعيَّة على التحقُّق في مكان، فهو خلط بين مناط واقعيَّة العلاقة، ومناط فعليَّة موضوعها، مضافاً إلى أنَّه تعاملٌ مع الواقع من منطلق حدود الخيال، والذي يعجز عن لحاظ واقعيَّة ما إلَّا في مكان، نظراً لأنه تابع للحسِّ، والحسُّ لا يكوْن إلَّا لما هو في مكان وزمان. ولكنَّ الكلام في الأحكام، كلامٌ في فعل العقْل وإدراكه، وهو فعلٌ لا تناط واقعيَّة حكمه بكونه حكماً موجودا في مكانٍ؛ ولذلك، كانت أحكام الرياضيات والهندسة أحكام صادقة دون أن يكون وصْفنا إياها بالصدق منوطاً بوجودها في مكان. والحال نفسه يقال

(1) المصدر السابق، ص: 91.

بالنسبة إلى القضايا الشرطية التي هي تعبير عن علاقات، حيث إن صدْقها وواقعيتها في نفْسها غير منوط بتحقق طرفيها، وهذا عيْنه ما يقال بالنسبة إلى القضايا الكلّيَّة الحقيقية.

وبالجملة إن واقعيَّة العلاقة تتبُّع نُشؤها عن خصوصيَّة طرفيها المفروضين، سواء وجد طرفاها أم لا، أمّا عملية انطباقها الفعلي على مورد ما، فمنوطة بوجود طرفيها، وبالتالي يكون وجود طرفيها شرط انطباقها لا شرط واقعيَّتها كعلاقة.

تقييم السلوك ليس متوقفا على وجود الغير

ومن هنا، فإنَّ القضايا السلوكيَّة، حيث إنَّها وصفٌ لعلاقةٍ بين طرفين، وهما الذات والسلوك، فإنَّ واقعيَّتها تكوْن بكوْنها ناشئةً عن خصوصيَّة طرفيها المفروضين، أيْ كوْنها تصِف ما هو كمالٌ أو نقصٌ حقيقةً، بلحاظ خصوصيَّة الطرفين. نعم، لا يمكن أنْ نُطبِّقها إلَّا إذا أُدرِكت بالقياس إلى موضوعٍ ما متحقِّقٍ بالفعل، كسلوكٍ لكائنٍ ما. لكنَّ كلًّا من إدراكها وتطبيقها، متفرعان على واقعيَّتها في نفْسها. وتوقُّف التطبيق على الإدراك، ليس منوطاً بإدراك كائنٍ آخر، أو بالقياس إلى إدراك كائنٍ آخر، بل يكْفي إدراكُ الفاعل نفْسُه لها، وتطبيقه إياها على سلوكه، ليقوم بتقييم سلوكه، طالما أنَّ سلوكه ليس بالضرورة أنْ يكون متناسبا واقعاً مع العلاقة الواقعيَّة؛ لأنَّ مناط الصحة والخطأ والحسْن والقبْح ليس تابعاً لاستحسان الفاعل ورغبته، بل بكوْن ذلك السلوك، وذلك الاستحسان، وتلك الرغبة، مطابقةً للعلاقة الواقعيَّة من حيث تأثير السلوك للكمال أو النقص، سواء وافق في ذلك أو خالف الرغبة الفعليَّة والسلوك الحاصل.

الأخلاق غير منوطة بتعارض الرغبات ولا بإرادة الإله

بناء على ما تقدم، فلا حاجة لفرْض تعارض الرغبات حتى يصير هناك مناطٌ وموضوعٌ للأحكام الأخلاقيَّة، كما لا حاجة لفرض إرادة الله كمناط لواقعيَّة وحاكمية الحكم الأخلاقيِّ، لأنَّ الإرادة الإلهية هي التي تطابق الحكم الأخلاقيَّ الفاضل، لا العكس، أيْ ليست أخلاقية السلوك متفرعة على إلهيَّته، بل إلهيَّته مُتفرعة على أخلاقيَّته. وإنَّما كان الإله لا يريد إلَّا ما

يوافق الحكم الأخلاقي؛ لأنَّ إرادة الإله لا تتعلَّق إلَّا بما هو كمال، كما كان مناط الحكم الأخلاقي الفاضل هو الكمال.

وبناءً عليه فإنَّ ما حتَّم تعلق الإرادة الإلهية بالحكم الأخلاقي الفاضل هو نفْسه الذي حتَّم موضوعية الأحكام الأخلاقيَّة الفاضلة للإرادة الاختيارية عندنا كبشر؛ وذلك لأنَّ مِصْداقية الفضيلة لما هو كمال واقعاً، هي التي صَيَّرتها أخلاقاً وسلوكاً متناسباً مع غايتنا الحقيقية؛ وبالتالي فإنَّ موضوعية الأمر الإلهي لتعلق إرادتنا به، هو لكونه مِصْداقاً واقعاً لما هو كمالٌ متناسبٌ مع غايتنا الحقيقة؛ وبالتالي فإنَّ مصدر الإلزام والوجوب، ليس من خارج ذواتنا كبشر، بل من الداخل، أي بحكم العقْل البرهاني القاضي بمِصْداقية إرادة الإله لما هو كمال، لكونه لا يفعل إلَّا ما هو كمال، وبالتالي تكون شأْنيَّته لتعلق الإرادة به، شأْنيَّةً ضروريَّةً مطلقةً؛ وبالتالي موضوعيَّته لحكم العقْل بصلاحيَّته لتعلُّق الإرادة به، وموضوعيَّته لنزوعنا الأوَّلي التكويني نحو الكمال.

الأخلاق ليست تقييْم الأفعال

أما بالنسبة إلى أفعال التقييْم التي نقوم بها، فإنَّها وإن كانت أفعالا قائمة فينا ومنوطة بقيامها بنا، إلَّا أن الأخلاق ليس عبارةً عن فعْل التقييْم حتى تكوْن واقعيَّة الأخلاق منوطةً به، بل هو ناشئٌ عن فرْض واقعيَّةٍ لحسْنٍ وقبْحٍ في العلاقة القائمة بين السلوك وذواتنا. وهذا الفرْض، إنْ كان مطابقا للعلاقة الواقعيَّة، كان التقييْم التابع له مطابقاً للحكم الأخلاقيِّ، وإلا فلا؛ ولذلك، فإنَّ توقُّف تحقُّق التقييْم على وجوده في نفوسنا، لا ربط له بواقعيَّة الأخلاق، ولا يستلزم توقُّف واقعيَّتها على وجود موضوع، بل يتوقف عليه انطباقها فقط، كما مر.

المبدأ الثالث: الأخلاق المثلى هي التي تُلبِّي كل الرغبات

المبدأ الثالث: (إن كل المطالب والرغبات هي رغبات مشروعة والنظام الأخلاقي الأمثل هو النظام الذي يلببيها كلها).

وقد عرض هذا المبدأ في قوله التالي:

(... إن النظرة الأولى تحكم بوجاهة المطالب كلها كمطالب، ويكون خير العوالم عالما تشبع فيه كل المطالب وقت صدورها، ولا بد أن يكون هذا العالم ذا طبيعة تختلف كل الاختلاف عن هذا العالم الذي نعيش فيه ...... ولا شك أن مثل هذا النظام إذا وجد كيفما اتفق يكون أمثل نظام على الإطلاق.

ولكن عالمنا هذا قد صنع على طراز مخالف لذلك كل المخالفة، والمسألة المعيارية مع الأسف مسألة علمية، وممكن الوقوع فيه أقل بكثير من المطلوب، وهناك دائما هوة بين المثالي والواقعي، ولا يمكن تجاوزها إلَّا بالتنازل عن الجزء المثالي، ولا نكاد نتصور حسنا واقعيا فيه إلَّا وهو مزاحم لحسن آخر في كل ما يشغل من زمان ومكان وكل غاية تبدو معارضة لغاية أخرى)[1].

تحليل وتقويم ضمن نقاط

وفي كلامه هذا نقطتان:

الأولى: تتعلَّق بجعل كل المطالب والرغبات من شأنها أن تلبى، ورتب عليها أن العالم الأمثل والأكمل هو الذي تلبى فيه كل تلك المطالب والرغبات.

الثانية: تتعلَّق في كون عالمنا قد جعل على النحو الذي ينافي النحو الأكمل وذلك لمكان التزاحم والتنافي بين كمالات مكوناته، وهذا القول بدوره متفرع على كون النظام الحاصل في العالم أمرا مستقلا عن طبيعة مكونات العالم وبالتالي فهي تقبل نظاما أفضل.

الرغبة من حيث ذاتها ليست موضوعا لتلبيتها

أما النقطة الأولى: فهي خرق لما سبق وبيَّنته من أن الرغبة بما هي رغبة لا تُصيِّر متعلقها صالحاً حقيقةً لأنَّ تتعلَّق به الإرادة؛ وذلك لما تقرَّر مراراً من أنَّ كلَّ رغبةٍ فهي تتعلَّق بما أُدرِك أنَّه كمالٌ ما، من جهة ما، من حيث أنَّه كذلك؛ وبالتالي فإنَّ صدْق أو كذِب الإدراك هو

(1) المصدر السابق، ص: 95-96.

الذي يحدِّد صلاحيَّة الرغبة لأنْ تجعل متعَّلقها صالحاً لتعلُّق الإرادة به، أو لا، بحسب مدى مناسبته مع الغرض الكُلِّي الذي ننْزع نحوه وهو الكمال الراجح بالذات. ومن هنا فإنَّ رغبة المرء بشيءٍ، تعني أنَّه يرى أنَّ فيه كمالاً ما، أمَّا كوْن رغبته قد تعلَّقت واقعاً بما هو كمالٌ، فهذا ما لا يضْمنه نفْس وجدان الرغبة. كما أنَّ كوْن متعلَّق الرغبة كمالاً ما، لا يصحح فعليَّة صلاحيته لتعلق الإرادة به، ما لم يكُنْ هو الكمال الراجح بالذات، بحسب الخصوصيَّات والجهات المتعددة. وعليه، فلا ملازمة بين الرغبة بشيء، وصلاحيَّة تلك الرغبة لأنَّ تُلَبَّى؛ وإنَّما ذلك يتوَّقف على إحراز أمرين اثنين بشكلٍ مترتِّب: الأول، هو كوْن متعلَّق الرغبة كمالاً ما حقيقة، وليس موهوما، والثاني هو كوْن الكمال الذي تعلَّقت به الرغبة، كمالاً راجحاً بالذات بحسب الجهات والحاجات المتعددة التي تفْتقد كمالاتها.

ومن هنا، واستنادا إلى ما تقدّم فإنَّ العالم الأمثل ليس هو العالم الذي تلبى فيه جميع الرغبات والمطالب، بل إنَّ الحكم على ذلك يتوقَّف على معرفة طبيعة تلك الرغبات والمطالب، وهل هي مطابقةٌ لما هو كمالٌ واقعاً، وراجحاً بالذات بحسب خصوصيَّات وظروف مواطن نشوئها، أم هي رغباتٌ تلقائية مبْنية على الإدراكات والمشاعر التِّلقائيّة التي تحْدث في نفوس البشر. وبالتالي فطالما أنَّ الإدراكات بما هي إدراكات، لا توجب أن تكوْن صادقة أو كاذبة، بل يستند صدقها وكذبها إلى طبيعة منشئها، وبالتالي فما لم تكُنْ الإدراكات قد نشأت عن مُوجبٍ موضوعيٍّ صحيح يضْمن صحتها؛ فإنَّ عالماً تُلَبَّى فيه كلُّ الرغبات، الزائف منها والسليم، لهو عالم زائف، لا يمتُّ إلى الكمال بصلة، على خلاف ما حاول وليم جيمس تصويره.

أما إذا كانت الرغبات ناشئةً عن سبْق تحديدِ المعرفة الصحيحة بالكمالات الحقيقيَّة، وبمناط ترْجيحها بالذات، فعنْد ذلك يكون عالماً كاملاً، ولكنَّ هكذا عالم لا يتحقَّق بالفرْض والإجبار، وإنَّما يتحقَّق بالسلوك الاختياريِّ السليم، المطابق والمستند إلى التشريع والتقْنيْن الصحيح، والتطبيق والتدبير الحكيم؛ ولذلك كان عالم كهذا، غير قابل للتحقق، إلَّا باختيار البشر أنفسهم، المحكوم بالرَّويَّة العقْليَّة، لا بفرْض، أو جعْل، أو قهْر من غيرهم.

أكمل ما يمكن هو الأكمل على الإطلاق

أما النقطة الثانية فهي تفترض اعتباطيَّة وتلقائيَّة التنظيم والتدبير في العالم باعتبار أنَّه لو كان مُدبَّرا بالنحو الصحيح من مدبِّر حكيم فإنَّه سيكون عالما مختلفا عمَّا هو عليه.

فرق أحوال الخيال وأحكام العقْل

وهاهنا نقطة بالغة الأهمية وهي مصدر كثير من الاشتباهات والأحكام الخاطئة، وهذه النقطة تتعلَّق بالتفرقة بين أحوال الخيال وأحكام العقْل، فإنَّه كثيرا ما يتِمُّ جرُّ العقْل للحكم بإمكان شيءٍ؛ نتيجة تَمكُّن الخيال من تصوُّره وفرْضه، وبالتالي طالما أنَّه أمْكن تخيُّله فهو ممكِن في نفْسه. وكثيراً ما يتِمُّ جرُّ العقْل للحكم بالامتناع؛ نتيجة عجْز الخيال عن تخيُّل شيءٍ ما أو حالٍ ما، وبالتالي يحكم بالاستحالة، استنادا إلى الحيلولة بين الخيال وقيامه بتخيُّل شيءٍ ما أو حالٍ ما.

وهذا الخلط في كلا المقامين يقود إلى الحكم بإمكان أمور مُمْتنعة بحسب الواقع، ويقود إلى الحكم بامتناع أمور ممكنة بحسب الواقع، وذلك طالما أنَّ قدْرة الخيال وعجْزه تكوْن هي المعيار في زجِّ العقْل في الحكم سلباً أو إيجاباً.

وبالجملة، إنَّ معرفة معيار الحكم العقْليِّ الصرْف، هي السبيل للتخلُّص من طغيان أحوال الخيال على أحكام العقْل وتبعيَّته لها، وذلك بالالتفات إلى أنَّ الحكم بإمكان شيءٍ أو امتناعه، يتوقَّف بحسب نهْج العقْل، على لحاظ خصائص الشيء المفروضة والمتصورة، ومن ثم على نسبة تلك الخصائص إلى قواعد العقْل الكلِّيَّة الأولية العامة، وهي امتناع التناقض والهوية، والعِلِّيَّة، والسِّنْخيَّة والقابليَّة. وبما أنَّ الثلاثة الأخيرة تستند في ثباتها كأحكام إلى الأوْلى، أيْ امتناع التناقض؛ وفي نشوئها إلى الثاني، فهذا يعْني أنَّ أيَّ مفروضٍ مُتضمِّن للجمع بين النقيضين وخلف قاعدة الهوية، سواء بالمباشرة أو بالواسطة، قريبةً كانت أم بعيدة، فهو مفروض مُمْتنع. ويعْني أيضاً أنَّ أيَّ مفروضٍ لم يكُنْ كذلك، فهو إمَّا أنْ يكون عدمه لا يستلزم الجمع بين النقيضين بحسب خصوصيَّته المفروضة، فيكون ممكناً، وإمّا أنْ يكون عدمه مستلزماً لذلك فيكوْن ضروريَّ الكوْن والتَّحقُّق.

أما حسْم حال المفروض، في كوْنه من أيِّ قسْم، فيتوقَّف على تحليل خصائصه المفروضة، إذْ ليس كلُّ مفروضٍ يكوْن واضحاً بالمباشرة استلزامُه أو عدم استلزامِه للتناقض؛ ولذلك يكوْن إغفال التحليل، والاقتصار على التصوُّر الإجمالي، سامحاً للخيال بالتَّدخُّل، فإنْ قدِر على التخيُّل أو عجِز، سخَّر العقْل للحكم طبْقاً لحاله.

امتناع النقص في العالم ممتنع بالضرورة

وأمثلة هذا الخلط كثيرة في ألسنة البشر، سواء من مارس التفكير، ودخل ميدان العلوم، أو من كان من العامة، ومن هذه الأمثلة ما طرحه وليم جيمس في كلامه المتقدِّم ذكره، حيث فرض كون النظام القائم في العالم ممْكناً أنْ يكوْن بنحْوٍ أفضل مما هو عليْه، ولكنَّ الحكم بالإمكان قد تفرَّع على تخيُّل كمالاتِ مكونات العالم بمعزل عمّا توجبه خصوصيّاتها، ثم على تخيُّل اجتماع تحصيل هذه الكمالات في ظلِّ نظامٍ ما. ولكنَّ كِلا هذين التخيُّلين للمفروض، قد نتجا عن التصوُّر المجْمل، حيث رُكِّبت المعاني دون تحليلٍ لخصائصها، ومعرفةِ ما تقتضيه تلك الخصائص، وهذا ما جعَل وليم جيمس يفرّع على قدرة الخيال على تصور الاجتماع، الحكم بإمكانه.

والحال أنَّ تحليل خصائص المفروض تقوْد إلى امتناعه؛ لأنَّ طبيعة النظام الذي يحكُم عالم التكوين ليس ناشئاً من اعتباطية الترتيب والارتباط بينها دون مدخلية خصوصيّاتها؛ وذلك لأنَّ علاقات الأشياء فيما بينها تتحدَّد تبعاً لخصوصيَّات الأشياء، كما أنَّ قابلية الأشياء لشيءٍ دون شيءٍ يتفرَّع على خصوصيّاتها في نفْسها؛ لأنَّ أيَّ فعلٍ أو انفعالٍ، فهو تابعٌ لما تُصحِّح ذات الفاعل أو المنفعل أنْ يكوْن عنْها وفيْها، طبْقاً لما تقرَّر من قواعد العِلِّيَّة والسِّنْخيَّة والقابليَّة، الراجعة إلى قاعدتي الهوية وامتناع التناقض، كما أوضحته وفصَّلته في نهج العقْل[1].

ومن هنا، فإنَّ طبيعة العلاقات التي تكوْن بين الأشياء، من توقُّف لبعْضها على بعض، ومن تنافٍ فيما بينها، وتزاحمٍ بين آثارها، كلُّ ذلك ناشئٌ من خصائصها التي تُشكِّل ما به

(1) نهج العقْل، محمد ناصر، الباب الأول، الفصل الأول، ص: 27-33.

هي، هي؛ وبالتالي فإنَّ فرْض إمكانٍ لعلاقاتٍ مختلفة، ونظامٍ مغايرٍ، مع بقاء الأشياء هي ذاتها؛ سيكون فرْضاً لأنْ تكوْن آثار الأشياء، وعلاقاتها، على نحوٍ غير تابعٍ لخصائصها، وبالتالي فرضاً لاستقلالية العلاقات والآثار عمَّا تُصحِّحه خصوصيَّات ذوات الأشياء؛ وبالتالي خرْق القواعد الثلاث، وبالتالي خرْق قانوني الهوية وامتناع التناقض؛ والنتيجة هي: أنْ يكون المفروض مُمْتنعاً، وإنْ أمكن تخيُّله مجْملاً، فأوْهم إمكانَه واقعاً.

وبالجملة، إنَّ قابليَّة الأشياء في العالم لأنْ تتزاحم، وتتنافى، وتتبادل التأثير والتأثر فيما بينها، من جهات مختلفة، كلُّ ذلك، ناشئٌ من خصوصيَّاتها الذاتية. وبمجرد فعليَّة تلك الأشياء، فإنَّ فرْض عدم حصول التزاحم والتنافي والتأثير والتأثر، هو فرض لانقلاب خصائص الأشياء، وصيرورتها أشياءً أخرى؛ وبالتالي يكوْن كلاماً عن عالمٍ آخر، وأشياءٍ أُخَر، وليس عن عالم المادة وما تقْتضيه بحسب خصوصيَّاتها، ويكوْن التوحيد بين العالمين مجرَّد توحيدٍ لفظيِّ، وبحسب الفرْض المجْمل عنْد الخيال.

العالم محتاج إلى علة

ومن هنا، فإنَّ ما يَلْزم أنْ يُتْكلَّم عنه بعد ذلك هو: هل بالإمكان في عالمٍ مُتكوّنٍ من هذه الأشياء، بعلاقاتها، أنْ يكوْن بلا علَّة، وفاعلٍ وموْجدٍ، ثمَّ بلا منظِّم ومدبِّرٍ؟ فيأْتي الجواب من العقْل استنادا إلى الخصوصيَّات التي يمْتلكها الموضوع، هو أنه عالمٌ لا يمْلك بحسب خصوصيَّةِ ذاته أنْ يكون من تلقائه لأنَّه قابل للفساد، نتيجة قابليَّة مكوِّناته للتَّمانع والتَّنافي والتَّزاحم؛ وبالتالي فإنَّ ما يقْبل بحسب ذاته أنْ يفْسد وألَّا يكوْن، فإنَّ كوْنه ناشئٌ منْ غيْره الغني على الإطلاق، وبما أنَّ مكونات العالم تقبل أنحاءً من العلاقات والتنظيمات التي تؤدي إلى فسادٍ أعظم، فإنَّ تنْظيمها بالنَّحو الذي خوَّلها الانسجام بالنَّحْو الذي تقْبله، ومن ثَمَّ استمراره؛ لا بد أنْ يكوْن بفعْلِ مدبِّرٍ نظَّمَها بالنَّحو الأكمل الذي تقْبله بحسب خصوصيَّاتها. ولو كانت تقبل نظاما أكمل لوجب أن يكون هو الذي حصل؛ لأنَّ الفاعل للكوْن وللنِّظام هو الذات الكاملة، والغنية على الإطلاق، وبالتالي فإنَّ فرْض عبثيَّة التنظيم، وتلقائيَّة التحقُّق، فرضان يخرقان القواعد الثلاث، وبالتالي، فرضان منافيان لقاعدة امتناع التناقض، وبالتالي

يكوْن المفروض محالاً، وإنَّما تُخيِّل مُجملا، دون تحليلِ مكوّنات المفروض، وهذا ما أدَّى إلى التَّعدِّي من إمكان التَّخيُّل إلى الإمكان واقعا.

أما بالنسبة إلى النظام الأكمل في مقام الفعل الإنساني والحركة الاختيارية التي يقوم بها الإنسان فإنَّه منوط بأن يكون حاصلا من طريق حسن الاختيار، لأنَّ كمال الإنسان الأساسي والذي تتفرع عليه باقي الكمالات هو كونه عاقلا بالفعل، مروِّياً في مقام الإدراك والعمل، وهذا ما لا يحصل إلَّا بالحركة الاختيارية، ويمتنع فرضه بنحْوٍ غير اختياري، لأنَّ قِوام كماليته في اختياريته، ففرض حصوله بجعل جاعل هو فرض متناقض، وإنَّما يسوق الخيال إلى توهم إمكانه تبعا للتمكن من تخيله مجملا.

لا كمال إنساني إلا بالاختيار

وبناءً على ذلك فإنَّ حصول الكمال في عالم السلوك الإنساني منوط باختيار الإنسان، لا بفرْض فارض ولا بقهْر قاهر، فإذا ما انتظم الاختيار تطبيق مقتضى العلاقات التي توجبها الخصوصيَّات التي بيْنه وبين الأشياء، وبالتالي تَخيُّر الكمالات الواقعيَّة التابعة لتلك العلاقات، وتجنُّب النقْص الواقعي النَّاشئ عنها، فعنْد ذلك يكوْن العالم الإنسانيُّ قد نحى نحو التكامل الذي يقْبلُه بحسب خصوصيَّاتِه. ومن الواضح أنَّ هذا التكامل هو تكاملٌ منوطٌ بأفراد عالم الإنسان العلميّ والعمليّ. وبالتالي ما لم ينْحو الفرد نحو التكامل من خلال تحكيم الرَّويَّة العقْليَّة التي تقود إلى حسْن الاختيار؛ فإنَّ المجتمع الإنسانيّ لن ينْحو إلَّا إلى ما يتناسب مع ما ينْحو إليه أفراده، لأنَّ كمال الاجتماع الإنسانيِّ ليس إلَّا تكامل أفراده، وتناسق كمالاتهم فيما بينهم، وبما أنَّ كمالات الأفراد تأْبى أنْ تكوْن غيْر اختياريَّة، فإنَّ كمال الاجتماع الإنسانيِّ يأبى أنْ يكون غيْر اختياريٍّ.

وعليْه، فإنَّ أي حاكمٍ ومدبِّرٍ لهذا الاجتماع الإنسانيّ، لا يمْكنه أنْ يسوقه إلى كماله الحقيقي، إلا متى كان أفراد المجتمع مختارين للسلوك المتناسب مع كمالاتهم، وبالتالي لا يكون إلا بعقلانيَّة سلوكهم. وعقلانيَّة السلوك متقوِّمةٌ بالنُّشوء عن الرَّويَّة العقْليَّة، وبدون ذلك، يكون تحقيق التَّكامل محالاً.

النتيجة النهائية: الأخلاق متغيِّرة وفي تطوُّر

بعد عرض المبادئ التي استند إليها وليم جيمس، نصل إلى النتيجة النهائية التي توصل إليها، وهي: (إن الحسْن والقبْح ليسا من الأمور المطلقة والثابتة والنهائية، بل إنَّها تتغيَّر وتتبدَّل؛ وبالتالي فإنَّ الآراء الذائعة في كل زمان، هي الآراء الحقَّة بالنِّسبة إلى ذلك الزمان، كما أنَّ القانون المعياري الحقّ، هو ما يعتقده الرأي العام، تمهيدا لأن تكشف التجارب والخبرة عن القانون الأفضل)

وقد تم تبرير هذا المبدأ بما يلي:

(إذا كان الفيلسوف حقا، فلا بد له أن يلاحظ أن أحقية أي مثال من المثل الإنسانيَّة ليست أحقية مطلقة، ومن أن يرى أن قوانيننا الحاضرة وعاداتنا، قد حاربت وانتصرت على القوانين والعادات الغابرة، فإنَّ تلك الحاضرة سوف تهزم بدورها بسبب ما يكتشف من النظم الحديثة، التي تخفى ما كان موجودا من التذمرات من غير إبراز لأخرى أعلى منها صوتا، ولقد جعلت النظم للرجال ولم تخلق الرجال النظم)[1].

(ومعنى كل هذا، أن علم الأخلاق فيما يتعلق بالناحية المعيارية، مثل العلوم الطبيعية في أنه لا يمكن استنباطه كله مرة واحدة من مبادئ ذهنية، بل لا بد أن يخضع للزمن، وأن يكون مستعدا لأنَّ يغيِّر من نتائجه من آنٍ لآخر، والفرض المبدئي في كليهما طبعا هو أن الآراء الذائعة حق وأن القانون المعياري الحق هو ما يعتقده الرأي العام)[2].

(لابد أن نختم قائلين، إنه من المتعذر إيجاد فلسفة أخلاقية بمعناها القديم، من أنها شيء مطلق ثابت لا يتغير، بل لابد للفيلسوف الأخلاقي من أن ينتظر الحقائق في كل مكان، وأما المفكر المخترع، فإنَّ المثل تأتيه، ولكن لا يعرف من أي مكان، ويتطور حسه بها، ولا يعرف

---

(1) إرادة الاعتقاد، وليم جيمس، ترجمة: د. محمود حب الله، ص:99.
(2) المصدر السابق، ص: 101.

كيف، ولا تمكنه الإجابة عن السؤال المتعلق بأي المثل المتضاربة يؤدي إلى إيجاد أحسن العوالم، إلّا عن طريق الاستعانة بتجارب غيره.

... ليس هناك في الواقع شر مطلق، ولا خير مطلق، وأعلى نوع من الحياة الخلقية -مهما قيل إن القلائل هم الذين يتحملون أعباءها- يتكون دائما من مخالفة القواعد التي أضحت من الضيق بحيث لا تتسع لكل الحالات الواقعيَّة، وليس هناك من الأوامر المطلقة، إلَّا أمر واحد، وهو أنه يجب علينا أن نبحث ونعمل لنوجد أعلى مقدار نتصوره من الحسن. حقا قد تساعد القواعد الذهنية، ولكنَّها لا تساعد إلَّا قليلا، عندما تكوْن بديهتنا نافذة خراقة، وعندما يكون دعاؤنا للحياة الخلقية قويا مدويا، ولأنَّ كل مشكلة حقيقة هي في الواقع حالة خاصة فريدة في بابها، وضم ما تحقق من المثل إلى ما لم يتحقق منها الذي يفعله كل قرار، ينتج عالما لم يسبق له نظير، ولم يسبق ان توضع له قاعدة مناسبة. فليس الفيلسوف كفيلسوف أقدر من أي فرد آخر على تحديد أي العوالم خير في الحياة الواقعيَّة)[1].

تحليل وتقويم وختام

وفي كلامه هذا، والذي عبر فيه عن نتيجته النهائية أربعة نقاط:

الأولى: إنَّ الأحكام الأخلاقيَّة والسلوكيَّة ليست مطلقةً بل تختلف من حالةٍ إلى أخرى، ولا يوجد قواعد ثابتة في ذلك.

الثانية: إنَّ الحكم المطلق الوحيد، هو لزوم السعي المستمرِّ لاستكشاف أعلى قدر من الحسْن يمْكن تصوُّره.

الثالثة: إنَّ الفيلسوف ليس أقدر من غيره على تحديد الحكم الأخلاقي؛ لأنَّ القواعد الذهنية لا تكفي لاستنباط الأحكام السلوكيَّة، بل الأمر تابع لكل حالة جزئيَّة والتي هي حالة فريدة من نوعها.

---

(1) المصدر السابق، ص: 102

الرابعة: إنَّه وبدون التجريب والخبرة المكتَسبة من مواجهة الموضوعات، لن يمْكن تأسيس أي قانونٍ أخلاقي، ومع ذلك، لنْ يكوْن نهائيّاً.

وبما أنني قدّمت المناقشة لمبادئ هذه النتيجة، فيبْقى أنْ أناقش ما أضافه فيها، ممَّا لم أتعرّض له في المناقشات السالفة.

ولكن قبل ذلك، فلا بدّ من الالتفات إلى معنى الإطلاق المراد هنا، وهل هو الإطلاق في قبال النسبية الواقعيَّة؟ وبالتالي فإنَّ نفْي الإطلاق يرجع إلى نفْي واقعيَّة الحسْن والقبْح، أو أنَّ المراد من الإطلاق هو حيْثيَّة ثبوت الحكم للموضوع، وذلك بكونه ثابتاً للموضوع المطلق غيرِ المقيَّد بأيِّ قيْد؟ وبالتالي فعندما نقول بأن السرقة قبيحةٌ، أو الكذب قبيحٌ، فهل القبْح ثابتٌ للسَّرقة والكذب مطلقاً، دون اعتبار لأيِّ ظرفٍ أو حالةٍ أو قيدٍ؟ كما أنَّ قولنا إنَّ مساعدة الناس حسَنة، أو إنَّ العفو عن الأخرين حسَن، هل هو حسْن على الإطلاق، بغض النظر عن أي ظرف أو حال؟

ومن الواضح أن مراد وليم جيمس ليس المعنى الأول؛ لأنَّه صرَّح بنفْي كوْنه لا أدرياً، وصرَّح أيضاً بأنَّ هناك واقعاً أخلاقياً للحسْن والقبْح، ولكنَّ المشكلة التي ينظر إليها هي في جعل الأحكام الأخلاقيَّة منصبَّة على موضوعات مطلقة، وبالتالي تحديدها بصيغتها الكلِّيَّة بمعزلٍ عن خصوصيَّات ما تنطبق عليْه.

وبعد، لأجل توضيح هذه النقطة والنقاط الأخرى، وحرصا على جلاء حقيقة الأمر، أشرع بالمناقشة ضمْن ما يأتي من نقاط.

حيثيات الموضوع دخيلة في واقعية الحكم

إنَّ كل حكمٍ على موضوعٍ، يأتي بعد تقرُّر الموضوع وفرْضه برتبةٍ متقدِّمة على الحكم؛ ولأجْل ذلك، لا يتعرَّض الحكم إلى بيان حدود الموضوع بالقصد الأول، وإنَّما يتعرَّض إلى بيان علاقة المحمول بالموضوع المفروض. ولأجل أن تكوْن هذه العلاقة واقعيَّة، فلا بدَّ أن يكوْن المعنى المفروض كموضوعٍ للمحمول، عبارةً عن المعنى الذي يُصحِّح حمْل ذلك المحمول عليه.

ومتى ما كان المعنى المفروض موضوعاً، غير مشتملٍ على ما يُصحِّح تلك العلاقة مع المحمول؛ فإنَّ الحكمَ عليْه بذلك المحمول سيكوْن خالياً عن المصحِّح، وبالتالي يكوْن حكْماً خاطئاً.

مراتب موضوعية الموضوع للحكم

إن المعنى المفروض موضوعاً، إما أن تكوْن موضوعيَّته للمحمول موضوعيَّة مطلقة، بأن تكوْن ذات المعنى من حيث هي في نفْسها، بمعزلٍ عن لحاظ أي زيادة عليها، مَنشأً لتلك العلاقة مع المحمول، وتُصحِّح حمْله عليها بذاتها لذاتها. وفي هذه الحال يكون الحكم ثابتاً للموضوع بالحيْثيَّة الإطلاقية، وهذا ما يوجب مقولية المحمول على كل ما تقال عليه ذات المعنى الموضوع، في أي ظرف وأي حال، وهذا ما يختصُّ بالمحمولات التي هي معانٍ مقوِّمة لذوات موضوعاتها، أو من أعراضها الذاتية، وذلك مثل حمْل مفهوم العدد على أنواعه، كقولنا الإثنين عدد، أو حمْل الأعراض الذاتية للأعداد عليها، كقولنا كلُّ أربعة تقبل الانقسام بمتساويين، فإنَّ المحمول هنا وهو قولنا (عدد) أو قولنا (تقبل الانقسام بمتساويين) يقال على كل ما يقال عليه الموضوع في ظرف مقوليته عليه، مهما كان حاله. ولا حاجة هنا لكي أفصِّل بين نحويْ الحيْثيَّة الاطلاقية أي المطلقة والاقتضائية، لعدم فارق من الجهة المنظورة في المقام.

وإما أنْ تكوْن موضوعيَّة المعنى المفروض موضوعاً مقيَّدة باتصافه بوصْفٍ خارجٍ عن ذاته، بحيث يكون الموضوع هو الذات التي لها ذلك الوصف، لا الذات بما هي في نفْسها، بل من حيث هي لها ذلك الوصف، ومتى ما جُرِّدَ المعنى عن الوصْف فإنَّه يفْقد موضوعيَّته للمحمول، كما يفْقد المحمول مصحِّح حمْله على المفروض موضوعاً، إلَّا حمْلاً مهْملاً ومجْملاً، وهذا ما يختصُّ بالمحمولات التي تكوْن فعليَّتها للمعنى بتوسُّط فعليَّة قيْد في موضوعية الموضوع، فيقْتصر الحمل على ظرْف فعليَّة القيْد الذي يكوْن حيثية يتقيد بها الموضوع في القضيَّة، وذلك كقولنا الخط المستقيم أقصر مسافةٍ بين نقطتين، أو العين السليمة ترى الألوان، فإنَّ موضوعية ذات المعنى لحمل المحمول عليه، منوطة بفعليَّة اتصافه بالوصف المصحح لذلك الحمل، ومتى ما جُرِّدِ المعنى عن الوصف خرج عن كونه موضوعا للحمل إلَّا مهْملاً ومجملا.

وبناءً عليه، فإنَّ عدم التصريح بالوصف، والحَيْثيَّة المأخوذة في المعنى المفروض موضوعاً، سيوْهم إطلاقه، ومن فهِم الحمل بمعزلٍ عن لحاظ الوصف المصحِّح له، سيقوده ذلك إلى توهُّم انفكاك الحمل، وتغيِّر الحُكم، وبالتالي يقود إلى التباس مسائل العلوم، وربما قاد إلى توهم نسبية الواقع، أو عدم معيارٍ للإدراك الموضوعي، وغير ذلك من الآثار اللازمة عن عدم مراعاة الحَيْثيَّات المصحِّحة للحكْم في أي قضيَّة.

دور الجزئيَّات في العلوم

إن الجزئيَّات، سواء كانت عبارة عن الجزئيَّات الكائنة بمعزل عن اختيارنا، كجزئيَّات عالم الطبيعة، أو كانت الجزئيَّات الكائنة باختيارنا، كأفعالنا ومشاعرنا، فإنَّها جميعها معروضةٌ للتغيُّر والتبدُّل من حالٍ إلى حالٍ؛ ولذلك فإنَّ العلوم لا تضمُّ في طيَّاتها مسائل تكوْن موضوعاتها تلك الجزئيَّات بأشخاصها، بل تكوْن محمولات المسائل مقولةً على العناوين الكلِّيَّة الحاكية عن تلك الجزئيَّات، ويكوْن مصبُّ الحمْل هو الخصوصيَّات المشتركة والعامة، أما الجزئيَّات فتأخذ حكْم العناوين العامة، متى ما كانت مِصْداقا لذلك العنوان. إلَّا أن مِصْداقية الجزئيَّات للعناوين العامة ليست ثابتةً، طالما أنَّ هذه الجزئيَّات تفسد حقائقها، أو تستحيل كيفياتها، أو تنمو كمياتها، أو تنتقل في أماكنها. كما أنَّ الأفعال والمشاعر تتعلَّق بموضوعاتٍ جزئيَّةٍ، تختلف في خصائصها وأحوالها وظروفها؛ وبالتالي فإنَّ آثار تلك الأفعال، من حيث الكمال والنقص، ستخْتلف باختلاف الموضوعات الجزئيَّة المختلفة في الخصائص والأحوال والظروف الدخيلة في تأثير الأفعال، كما أنَّ المشاعر ستخْتلف من حيث المناسبة مع الواقع أو زيْفها، تبعاً لاختلاف الموضوعات التي تتعلَّق بها.

ومن هنا فإنَّ علم تقْنيْن السلوك الإنساني، لن تكوْن موضوعات مسائله أموراً جزئيَّة، كما لم تكن موضوعات مسائل العلوم الأخرى كذلك، وبناءً عليه يتحتم على علم تقْنيْن السلوك الإنساني أن يقرِّر المسائل الكلِّيَّة بحسب شروطها الكلِّيَّة، تبعا للخصائص الكلِّيَّة التي للذات الإنسانيَّة، وللأشياء المحيطة بها، وتقع موضوعاً لأفعالها ومشاعرها، أو متعلَّقاً لها، ثم بيان الآلية الكلِّيَّة لعمليَّة الفحص لجزئيَّات الموضوعات لتعييْن اندراجها تحت أيِّ موضوعٍ من

موضوعات المسائل؛ وبالتالي تحديد الحكم الذي يثبت لها، والعلاقة التي تربطها بذواتنا كمالاً ونقصاً. أما فعليَّة انطباق أيِّ مسألة من المسائل الكلِّيَّة على الموضوعات الجزئيَّة، فيتمُّ تحديده من خلال تطبيق التصفُّح والفحص، لمعرفة الخصائص والأحوال الجزئيَّة، ثم تحديد المسألة التي تصْلح أنْ تكوْن مُنطبِقة في هذا المورد بخصوصه أو ذاك.

نعم، عندما نكوْن في مقام معرفة حكم موضوعٍ حسيٍّ متعدِّد الجهات والارتباطات، ويكوْن تحديد حكْمه متوقِّفاً على لحاظ أثر تلك الحيْثيَّات والارتباطات، وذلك حتى نتمكَّن من العلم بشروط مصداقيَّة الموضوع للقاعدة السلوكيَّة، فهنا لا يصحُّ بنظر العقْل الاقتصار على لحاظ جهةٍ دون أخرى، بل لا بدَّ من تتبُّع تلك الجهات والارتباطات، ومعرفة نحوِ تأثيرها، وبدون ذلك نكوْن مخلِّين بضوابط التقْنين السلوكي، وبالقاعدة السلوكيَّة القاضية بتبعيَّة السلوك لخصوصيَّات وحيْثيَّات الموضوع، الدخيلة في نحوِ ارتباطه بالأثر. وسيأتي تفصيلٌ آخرٌ لهذه النقطة حين مناقشة جون ديوي، وذلك باعتباره تعرض إلى هذه النقطة تفصيلا.

امتلاك القوانين لا يعني سهولة التطبيق

إنَّ معرفة القواعد الكلِّيَّة للسلوك ومناط الحسن والقبح ومعاييْر الحكم بالكمال والنقص في آثار الأفعال، ومعاييْر كون المشاعر زائفة ورذيلة أو سليمة وفاضلة، -كل ذلك- لا يعْني أنَّ تطبيقها على جزئيَّات السلوك على أنواعها سيكوْن واضحاً وجلياً دائماً، بل إن الحكم على الجزئيَّات وتقييْم أنحاء السلوك، وتحديد النحو المناسب في كل موردٍ، يَخْضع لمقدار ما نمْلكه من معرفةٍ لخصائصِ وظروفِ وحيْثيَّاتِ ذلك المورد الجزئي، والنحو المعيَّن من السلوك، تمهيدًا لمعرفة القاعدة، والكبرى التي يندرج تحتها؛ وبالتالي قد يكْون غموْض الواقعة والمورد، وخفاء بعض جوانبها؛ موجباً للتعدِّي على معاييْر التطبيق، والتهوُّر في الحكْم والتقييْم، أو التجاوز في التشْخيص والتعييْن للسلوك المناسب وغير المناسب؛ وذلك أنَّ قابليَّة الجزئيَّات لأنْ تكوْن معروضة لحالاتٍ وظروفٍ مختلفة، قد يجْعل منها عصيَّة على تعييْن مِصْداقيتها لموضوع القضيَّة السلوكيَّة.

وليس الأمر مختلفاً عن علم طبِّ الأبدان، حيث تكوْن القواعد الطبيَّة والمعاييْر الصحيَّة والمَرَضيَّة معلومةً بنحْوٍ كلي، ولكنْ تشْتبِه الحالة من جهة كوْنها مِصْداقا لِأيِّ قاعدةٍ وأي معيارٍ، نتيجة الجهل بالأحوال والظروف التي تكْتنف تلك الحالة، فيتمُّ تشْخيص مِصْداقيَّتها لقاعدةٍ طبيةٍ ما تارةً، ولقاعدة أخرى تارةً أخرى.

ثم إنَّ كثيراً من الموضوعات الجزئيَّة، لَتَكونُ معروضة لأحوالٍ تكْتنفها، وتبقى معها مدةً طويلةً من الزمن، وتكوْن مِصْداقيَّتها لقاعدةٍ سلوكيَّة ما، ناشئةً من معروضيَّتها لتلك الحال، وبالتالي فمع طول زمان اكتناف تلك الأحوال لتلك الموضوعات الجزئيَّة، فقد يوهم ذلك مِصْداقية الموضوعات للقاعدة السلوكيَّة بنحْوٍ مطلق، وأنَّ مِصْداقيَّتها للقاعدة غير مقيَّدة بذلك الحال، فإذا ما زالت تلك الأحوال عن الموضوعات الجزئيَّة وصارت خالية عنها، ولاحظ الجاهل بالمناط، أنَّ انطباق القاعدة عليها غير مناسبٍ وغير صحيحٍ؛ أدى ذلك إلى التشكيك بالقاعدة نفْسها، واعتبار أنَّها كانت مطلقةً، وأنَّ الواقع أثبت خلافها، والحال أنَّ الذي أدَّى إلى ظنِّ أنَّها مطلقة، هو المعرفة السائدة السطحية التي تحكم تقييْم عموم الناس للأشياء، والتي تحوِّل كثيرا من الآراء الحقة إلى باطلة نتيجة سوء الفهم، ونتيجة فصل الحكم عن حيْثيَّات وقيود موضوعه التي كانت مناطاً في الحكم.

إقرار المجتمع لا يبرر حاكمية القانون

إنَّ القواعد الأخلاقيَّة الصحيحة ليست عبارةً عن الأعراف والتقاليد والرؤى المجتمعيَّة، ولا هي معيار صحَّتها، ولا حتى معيار حاكميَّتها واتباعها. وإنَّما تكوْن كذلك بقدر ما يكوْن المجتمع منساقاً وراء حاكميَّة المعتاد والمشهور والسائد، والذي يكوْن خليطاً من موروثات الماضي الصحيح منها والفاسد، وتكوْن على علاقةٍ مع عواطف أفراد المجتمع؛ مما يجعل عمليَّة التغييْر والتبديل صعبَة بقدر بُعْد أفراد المجتمع عن الوعي لمناط الحسْن والقبْح، وعن معيار الاتباع والإعراض. وبالتالي لا يصحُّ جعْل العرف والسائد والمشهورات المسلَّمة -من حيث هي كذلك-، معاييْر حاكمةً في تشْخيص الحسَن والقبيح، والفضيلة والرذيلة؛ لأنَّ الشهرة والاعتياد ليسا مناطين لذلك، بل المناط هو المناسبة الواقعيَّة بين السلوك وتأثيره، من كمالٍ

ونقصٍ، وبين الشعور ومَنْشئه. وبالتالي لا يصح جعل المرجعية لها بما هي مشهورة ومعتادة ومأنوسة، بل اللازم تحكيم المعاييْر العقْليَّة البرهانية في الحسْن والقبْح، وإخضاع المشهورات والعادات لحاكميَّتها، وترقية الوعي الاجتماعي؛ ليتمكن من فكِّ الارتباط العاطفي بيْنه وبين السائد والمشهور والمعتاد، واستبداله بالارتباط العقْليِّ والنفسيِّ مع الحقيقة والحسْن الواقعي، وإن كان على خلاف الهوى التِّلقائيّ والمعتاد والمأنوس.

تدبير المجتمع يحتاج إلى الخبير الحكيم

إنَّ تدبير المجتمع، وتشْخيص مصاديق وجزئيَّات الحسْن والقبْح والفضيلة والرذيلة، دون الإخلال بالمناط الواقعيِّ لها، والتحفُّظ على مراعاة حيْثيَّات الأحكام، وحدودها، -كلُّ ذلك- ليس متيسرا لكل أحد، بل يحتاج إلى كوْن المجتمع تحت رعاية العالم الحكيم (سواء كان فردا أو أفراد)، والذي هو أقْدر وأخْبر من غيره، والذي يقوم باعتماد الأساليب الصحيحة في مقام الاستكشاف لخصائص الموارد الجزئيَّة، وإسداء التعاليم والنصائح المناسبة في عملية التطبيق والتأهيل السلوكي للفرد والمجتمع. وجلي أنَّ هذا العالِم الحكيم ليس كلَّ من ادَّعى التفلْسف والحكمة، ولا كل من اغتصب القيادة والحكم لمقاليد أمور المجتمعات والأمم، بل هو العالم على الحقيقة، والعاقل على التحقيق، والذي إذا لم يكْن متوفراً فعلى المجتمع أن يُعِدَّ من هو أهلٌ من بنيه لبلوغ ذلك، أو الاقتراب منه بقدر الطاقة؛ لتكوْن قيادة المجتمع تحت رعاية من هو عالمٌ بكيْفيَّة القيادة العادلة، بعد معرفة معاييْر العدالة الحقيقيَّة، من خلال اعتماد طريقة التفكير البرهانية، الكفيلة بقيادة الإدراك على جادة الحقيقة، وحفظه عن التهور في تبني الأفكار الخاطئة.

وبعد كل هذه الأمور التي قدمتها يصبح جليا حال النتيجة المختارة من قبل وليم جيمس، ومدى الخلط الحاصل فيها، حيث يتبيَّن أن الحاجة إلى الفحص والتريث والتجريب إما أن يكون في مقام التطبيق وهذا هو الغالب، وإما في مقام استكشاف الخصوصيَّات الكلية لموضوعات الأفعال، الخفية غير المعلومة بنفسها، أمَّا أصْل التقنين الكُلِّي فهو في مبادئه ومعاييْره وكبريات مسائله، وليد التقْنيْن العقْلي البرهاني، المستقل عنهما. ومن أراد تفصيل الأمر فقد بحثته كما تكررت الإشارة في القانون العقلي للسلوك.

جون ديوي

بعد أنْ كثُرتْ النظريَّات الأخلاقيَّة، وبلَغت في تبايُنها وتعارضها حداً لا يتناسب وعدَّها علماً حقيقيَّاً، وبعد فشَل المحاولات لِتحويلها إلى علمٍ وضعيٍّ، كما تمنَّى الاجتماعيون، كان لا بدَّ من أنْ يتم إيجاد حلٍ؛ نظراً لما تمثِّله الأخلاق من عاملٍ دخيلٍ في تحقيق النُّهوض بالأمم. وبما أنَّ النقاشات الدائرة في الفترات المتلاحقة من القرن السابع عشر وإلى أوائل القرن العشرين، قد كانت حول مصدر القيْمة الأخلاقيَّة، وحقيْقتها، وهذا ما جعَل البحوث تقْتصر على التحليل والتأمُّل الذهنيِّ، دون منهجٍ واضحٍ، ومعيارٍ موضوعيٍّ محدَّد، وانحصرت اهتماماتها بالبحث الكليِّ؛ فكان لا بد من الخروج من خنْدق الجدَل حول ذلك كلِّه. وقد اختار البعض القفز مباشرة إلى مرْحلة البحث والفحص عن الطرق الناجعة في التطبيق، وحلِّ مواطن التزاحم والتنافي بين المصالح، وإيجاد الطريقة في التعامل مع الحالات التي تتنافى مع المبادئ الأخلاقيَّة الأُولى، والتي بُنيَ على أخذها كمسلماتٍ بشريَّةٍ، لا نزاع ولا نقاش في الحاجة إليها، وإنْ اختُلِف في مَنْشأ قيْمتها، ومعنى واقعيَّتها. وذلك من قَبيل الخيْرات الطبيعَّية، كالتعليم والصحة والصداقة، والخيْرات الخلقيَّة كالعدالة والإحسان.

ومن هنا؛ ولأجل ذلك كلِّه، كانت محاولة جون ديوي الجادَّة للعثور على الحلِّ، فعرَض نموذجه الأخلاقيَّ التجريبيَّ، والذي سُمِّيَ بالبرغماتية، مقدِّماً نقداً كلِّياً للمحاولات السابقة على عصْره، ومدَّعياً تأسيْس منهج غير مألوفٍ في التعامل مع القضايا الأخلاقيَّة، وذلك اعتماداً على ما تعطيْه الخبْرة اليوميَّة، والدراسة الميدانيَّة، في سبيل معرفة التطبيق الأفضل.

فههنا نقطتان أساسيتان في محاولة جون ديوي:

الأولى: هي نقْدُه لعمليَّة التقْنيْن الأخلاقيِّ الكُلِّي قبْل الشروع في عمليّة التجريب، واعتبارها محاولةً تعسفيَّة فاقدةً لأيِّ قيْمة علْميَّة؛ نظراً لأنَّ العقْل لا يمْلك تلك المقْدرة على التقْنيْن، بمعزلٍ عن الاستفادة من التجربة الجزئيَّة، ونظراً لعدم وجود غاياتٍ مُطْلقةٍ وشاملةٍ لكلِّ الأفراد، وعدم وجود شرٍّ مطلقٍ يصْدق في جميع الظروف والأحوال.

الثانية: وهي تقْديمه لمشروعه المتكفِّل بإتاحة السبيل للتقْنيْن الأخلاقيِّ المتناسب مع الظروف والأحوال المختلفة، وذلك من خلال النُّزول إلى الحالات الجزئيَّة؛ لدراستها، ومعرفة حيْثيَّاتها وظروفها، وأسباب خيْرِيَّتها وشرِّيَّتها الخاصة بها.

وفيما يلي بيان كلماته، ثم مناقشة ما طرَحه، وذلك ضمْن عناوين.

العقْل عاجز عن التقنين الكلي

أما النقطة الأولى، فقد دلَّل عليها من خلال كلماته التالية:

(كان تأثير تبدل مناهج التفكير العلمي وتغيرها، على الأفكار الخلقية واضحاً. تعددت الغايات، ومعاني الخير، وتحولت القواعد الخلقية إلى مبادئ، وتعدلت هذه المبادئ إلى مناهج للفهم والإدراك، حين بدأت عملية ظهور النظرية الخلقية عند الشعب اليوناني، كمحاولة لإيجاد قواعد للسلوك في الحياة تستند إلى أسس عقلية، بدلا من استنتاجها من العادة. كان العقْل باعتباره بديلا للعادة، ملزما بأنْ يقدم مجموعة من الموضوعات والقوانين الثابتة والمحددة مثل أو تشبه تلك الموضوعات والقوانين التي كانت العادة تمدُّ بها الحياة الخلقية، وباتت النظريات الخلقية من ذلك الوقت، تَتصور أن عملها الرئيسي يتمثل في اكتشاف غاية نهائية، أو خير أعلى، أو قانون أعلى ونهائي. كان البحث عن هذه الغاية النهائية يمثل العامل المشترك بين النظريات الخلقية كلها مهما كانت الدرجة.

..... واختلفوا فيما بينهم بسبب اتفاقهم على مبدأ واحد، أي مصدر واحد نهائي للقانون.... وبالتالي اتفقت هذه المدارس كلها على وجود خير واحد نهائي، وكان ارتباطهم بهذا الهدف الوحد، وانطلاقهم من مقدمة واحدة، سببا في الخلافات التي ظهرت بينهم.

ظهرت المشكلة عند التساؤل عما إذا كان طريق الخروج منها والتخلص من النزاع وحالة التخبط يكمن في البحث عن أصْلها، وعن أصْل هذا العنصر المشترك.

أليس الاعتقاد في الواحد الثابت والنهائي نتاجا عقليا للنظام الإقطاعي الذي اختفى تاريخيا، وللاعتقاد في وجود الكون المنظم والمقيد الذي اختفى من العلم الطبيعي؟ وإذا كان

دائما يقال إن القيد المفروض على عملية إعادة البناء يكمن في عدم تطبيقه على النظم الأخلاقيَّة والاجتماعية، إلَّا أن هذا التطبيق يتطلب أن نتحول إلى الاعتقاد في تعدد الحالات الخيرة والغايات وتغيرها، وإلى الإيمان بأن المبادئ والمعاييْر والقوانين عبارة عن أدوات عقلية لتحليل المواقف الفردية؟

..... يتمثل جوهر الموقف الخلقي دائما في الرغبة في إخضاع الحالة الجزئيَّة أو الخاصة لمبدأ عام محدد وثابت؛ يترتب على ذلك أن خضوع أي غاية عامة أو قانون، للحكم عليه وفقا للموقف الواقعي العيني؛ يؤدي إلى التخبط الكامل والفسق والفجور والتحلل الخلقي)[1].

(يجب ملاحظة أن المشكلة المسببة لكل ذلك في الأخلاق، هي نفْسها التي عانى منها البحث المادي والطبيعي. كان هناك اقتناع أن الحصول على البرهان والضمان العقْلي لا يمكن أن يتحقق إلَّا إذا بدأنا من المفاهيم الكلِّيَّة، والقيام بترتيب الحالات الجزئيَّة تحتها. لقد تم اتهام العلماء الذين استخدموا مناهج البحث التي يتم اتباعها الآن بأنهم مخربون للحقيقة، وأعداء للعلم، وإذا كانوا قد حققوا النجاح، فذلك كما سبق أن وضحنا بسبب فشل منهج الكليات. إذ يقدم هذا المنهج مجموعة من الأفكار المتعسفة، التي لا تملك الدليل على صحتها، بينما دفع نقل الاهتمام أولا وأخيرا إلى الوقائع الجزئيَّة الفردية إلى البحث في الوقائع وفحص المبادئ. تم التعويض عن خسارة الحقائق الأبدية وفقدانها بدراسة الوقائع اليومية المتكررة. وعوَّض ظهور نظام وضْع الفروض والقوانين المستخدم في تصنيف الوقائع، اختفاء نسَق التعريفات العقْليَّة والأنواع الثابتة. لذلك نأمل أن تستخدم الأخلاق منهج التفكير المنطقي الذي ثبت نجاحه في إصدار الأحكام على الظواهر الطبيعية؛ والسبب في تبني مثل هذه الدعوى هو نفْس السبب، فبالرغم من عبادة المنهج القديم للعقل، وتشجيعه على الاعتماد عليه، إلَّا أن هذا التشجيع قد أدى إلى تعطل البحث في التفاصيل الصغيرة، وعدم بذل الجهد لمعرفتها والتدقيق فيها)[2].

---

(1) إعادة البناء في الفلسفة، لـ جون ديوي، ترجمة: أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، ص:145، 146.

(2) المصدر السابق، ص: 147.

تحليل وتقويم

وبالجملة فههنا أمران تم التركيز عليهما في هذه النقطة وهما:

الأول: عدم وجود غاية واحدة وكلِّيَّة تتوخى من التقْنيْن الأخلاقي.

الثاني: عدم قدرة العقْل على التقْنيْن الكُلِّي بنحْوٍ مستقلٍّ عن اللجوء إلى الجزئيَّات والمصاديق.

ومن ثَمَّ ستكوْن مناقشتي لهذه النقطة ضمْن عنوانين، الأول: وحدة الغاية في التقْنيْن والسلوك، والثاني: قدرة العقْل على التقْنيْن القبْلي.

وحدة الغاية في التقْنيْن والسلوك

حتى نعْرف مناط الحكم بوحدة الغاية، أو تعدُّدها، فلا بدَّ أنْ نلْتفت إلى ما يعْنيه مفهوم الغاية، ومناط ترتُّبه على ذي الغاية، ثمَّ نرى ما هي لوازم هذا المعنى استناداً إلى خصائصه المقوِّمَة له.

معنى الغاية

من الواضح أنَّ معنى الغاية من المعاني الأولية التي لا نتعرَّف عليها من خلال الاستقراء أو التجربة، بل هو معنى نجِد إدراكنا له بنفْسه؛ لكوْنه واضحاً بنفْسه، ولكوْنه من مقوِّمات السلوك الإراديّ، والذي هو موجودٌ لنا بنفْسه؛ لكوْنه فعلاً من أفعالنا المباشرة. ولذلك إذا ما نظرنا إلى السلوك، فإنَّنا نجِد أنَّه نحْوَ تحقيق أو حفْظ أو منْع أو رفْع شيءٍ ما، ونحْن نسمِّي ذلك المقصود من وراء السلوك بأنَّه غايةٌ. وبما أنَّ السلوك إراديٌّ، ومن مقوِّمات السلوك الإراديِّ كوْنه عن مبدئٍ إدراكيّ، أيْ نحن ندرك أنَّ شيئاً يترتَّب على السلوك، ويكون إدراكنا لترتُّبه عليه هو الذي صحَّح إقدامنا عليه، ويكوْن هذا الإقدام بداعي تحقيق ذلك الذي أدركنا أنَّه يترتَّب عليْه، فلذلك كان كلٌّ من إدراك الغاية وكوْن السلوك نحو غايةٍ مدركةٍ هما من الأمور المقوِّمة للسلوك الإرادي.

وبالجملة، الغاية هي ما ندرك ترتُّبه على السلوك، ونتوخى من وراء السلوك ترتُّبه. ومن هنا يقع التساؤل عن مَنْشأ توخِّي وقْصد ترتُّب شيءٍ ما على السلوك؛ إذ ليس كلُّ ما أدركنا ترتُّبه على السلوك يصير مقصوداً لنا من السلوك، ولا كل ما نُدرك ترتُّبه على السلوك يجعل من السلوك متعلَّقاً للإرادة. والجواب يأتي من ملاحظة علاقةِ ما يترتَّب على السلوك، بنا. ولكن إدراك هذه العلاقة يقودنا إلى السؤال أيضاً عن مَنْشأ تأثير تلك العلاقة في جعْل أمرٍ ما غايةً، بينما لا يكون لأمرٍ ما آخر صلاحيَّة أنْ يُجْعل غايةً.

منشأ وحدة الغاية

ومن هنا، فبما أنَّ الغاية هي ما يُقصَد ترتُّبه على السلوك، وليست كلَّ ما يترتَّب على السلوك، فلا بد إذاً من أنْ يكوْن قصْد الترتُّب لشيءٍ مسبوقاً بعدمه؛ لأنَّ قصْد ترتُّب شيءٍ، هو قصْد أحد النقيضين؛ لأنَّ النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإنَّ كان أحدهما فعلياً، وكانت الغاية في حصوله، فلا موضوعَ للقصد حتى يُفْرَض، فهي سالبةٌ بانتفاء الموضوع.

وعليْه، فما هي الخصيصة التي لأحد النقيضين دون الآخر، والتي صيَّرته متعلَّقاً للقصْد في ظرْف ارتفاعه، فهل لكلِّ أمرٍ من الأمور الجزئيَّة خصيصةٌ مباينةٌ كلِّياً للخصيصة التي لغيره، بحيث لا نجِد جامعاً بينها كلِّياً غير جامع كونِها مقصودةً وغايةً، أمْ أنَّ هناك جامعاً كلِّياً بين تلك الأشياء التي يُقصد ترتُّبها على السلوك وراء اجتماعها تحت عنوانِ كوْنها غايةً ومقصودةً؟ وهنا، هل يتوقَّف الجواب على ملاحظة كلِّ أمرٍ، أمرٍ، وفي كلِّ إنسانٍ، إنسانٍ، ثم بعد ذلك ننْظُر إن كان بينها جامعٌ؛ وبالتالي يكون الحكم بوجود غايةٍ كلِّيَّة جامعةٍ لسلوك الإنسان الفرد أو النوع، متوقفاً على الاستقراء والتتبُّع، أمْ أنَّ هناك سبيلاً للحكم بنحْوٍ مستقل عن التتبُّع، يخوِّلنا الحكم اليقينيَّ بأنَّ هناك خصيصةً جامعةً أو ليس كذلك؟

إذا لاحظنا أن الغاية تترتب على السلوك، ولاحظنا أن السلوك يصدر عنا، فهو فعل من أفعالنا؛ فهذا يعني أننا علة وسبب لوجود السلوك، وعلة وسبب لوجود الغاية بتوسط السلوك، وهنا نجد أننا قد لاحظنا السلوك والغاية من جهة وحيْثيَّة أخرى معلومة بنفسها لنا، وهذه

الجهة صيَّرت موضوع البحث مِصْداقا لموضوع قاعدة العِلِّيَّة، وبالتالي يجب أن يترتب عليها مقتضى قاعدة العِلِّيَّة، وإلا لزم التناقض.

ومن هنا سيكون من الواضح لزوم الحكم بأنَّ خصوصيَّة الغاية، ومادة السلوك، يجب أن تكوْن تابعة لما تصحِّح ذواتنا أن يكون عنها، وفعلا لها، تطبيقاً لقاعدتي العِلِّيَّة والسنخية؛ وبالتالي لا بدَّ أن يكوْن السلوك والغاية المترتبة عليه حائزين على الخصوصيَّة التي توجب ذواتنا أن يكون فعْلها حائزا عليها. ولكنْ بما أنَّ الفعل الإرادي متقوِّم بالإدراك، وبما أنَّ الإدراك قابلٌ للخطأ والصواب من حيث نفْسه، فإنَّ إدراك توفر السلوك والغاية على ذلك المصحح بحسب خصوصيَّة العلة، عرضة للخطأ والصواب أيضاً، إلَّا أنه سيكون مدركا من حيث أنه متوفر على تلك الخصيصة، وإن كان الإدراك خاطئا.

ومن هنا يقع الكلام في خصوصيَّة الذات الفاعلة للسلوك، والمحددة لمادة السلوك التي تجعل منه منشأ لترتب تلك الغاية، وتجعل من ذلك الأمر المترتب عليه مقصودا ترتبه عليه، وبالتالي غاية. فهل لذواتنا الفاعلة خصوصيَّةٌ واحدةٌ وراء كل فعل إرادةٍ، وغايةٌ وراء السلوك، أم أنّ هناك خصوصيَّاتٍ وغاياتٍ متباينةً؟

مناط صيرورة شيء غاية للإنسان

وقد ذكرت في القانون العقلي للسلوك: أنَّ كلَّ ذاتٍ فهي قسطٌ كماليٌّ ما، وهذا أمرٌ جامعٌ بالضرورة بين كلِّ الذوات، لأنَّ ما يَقْبل أنْ يكوْن، ليس إلَّا ما يكوْن في حد نفسه كمالاً ما، إذْ لا ذات للنقْص الصرْف، والفقْد المحض، وبالتالي فإنَّ ما يصدر عن الذات الفاعلة بالإرادة يجب أن يكوْن محيَّثا بجهة كوْنه كمالاً ما، ومدركاً من حيث هذه الجهة، فتكوْن هذه الجهة هي الحيْثيَّة الأولى التي يجب إدراك توفُّر الغاية عليها حتى يصحَّ تعلُّق الإرادة بالسلوك المحصِّل لها. وكما كان الفقْد الصرْف والنقْص المحْض يأْبى أنْ يكوْن في نفْسه، فكذلك كون الفعل الإرادي متعلِّقاً بنقْصٍ ما من حيث هو نقصٌ، هو أمرٌ يأْبى أنْ يكوْن عن ذواتنا. وبالتالي فإنَّ كوْن عنوانِ الكمال عنواناً جامعاً للكلِّ الغايات والأفعال الصادرة عنَّا، وراء

عنوان كوْنها غايةً ومقصودةً، هو أمرٌ تكويني واقعٌ بالضرورة، وليس لإرادتنا دخلٌ فيه بل دخلُها يكون في مصاديقه وصغرياته.

وبالجملة فإنَّ أوّل ما يجعل السلوك قابلاً لأنْ تتعلّق به الإرادة، ويكوْن معلولاً عنّا، هو كوْنُه مدركاً من حيث هو كمالٌ ما، وكوْنُ ما يترتَّب عليْه مدركاً من حيث هو كمالٌ ما. ولولا ذلك، لما أمْكن تكويناً أنْ يكوْن السلوك معلولاً عنَّا، وفعلاً لنا، لأنَّنا ذواتٌ، وكلُّ ذاتٍ هي كمالٌ ما، فكلُّ ما هو معلولٌ عنْها بالإرادة، فهو مدركٌ من حيث هو كمالٌ ما.

ولكنْ يبْقى معنى الكمال عاماً وشاملاً لكلِّ الأمور القابلة لأنْ تكوْن، ولكنْ ليست كلُّها تكوْن غاية من وراء السلوك، بل خصوص ما كان منتفياً، ومن المنتفي، خصوصُ ما أدركنا أنَّه منْتف، ومما أدركنا أنَّه منتفٍ خصوصُ ما أدركنا قدْرتنا على القيام به، ومما أدركنا قدرتنا على القيام به خصوصُ ما كان أرجَح من غيره بمعاييْر الترْجيح بالذات، والتي بينتها مفصلا في القانون العقلي للسلوك.

ولكنْ هل مصاديق الكمال واحدةٌ بالنسبة إلى كلِّ ذاتٍ فاعلةٍ، أمْ أنَّها تختلف باختلاف الذوات؟ وهل كوْن الشيء كمالاً في نفْسه يجعل منه غايةً، أم أنَّ هناك اعتبارات أخرى دخيلةً في صلاحيَّته لأنْ يكوْن غايةً من السلوك ومتعلَّقاً للإرادة؟

ويُعْرف الجواب بملاحظة أنَّ أيَّ غايةٍ نقْصدها من السلوك، فهي كمالٌ لشيءٍ ما، ولا يهمُّنا الآن التعرُّض إنْ كانت هناك غايات هي الكمال في نفسه فقط دون أن يكون له ارتباط بكمال شيء من الأشياء التي يتكون منها هذا العالم، وإنَّما نقصر الكلام على الغايات التي هي كمالاتٌ لأشياء، سواء كانت ذواتنا الفاعلة أم غيرها، فإنَّ كل ما نتصوره من الغايات ليصدق عليه أنَّه كمالٌ لشيءٍ ونقْصده من حيث هو كمال لشيءٍ إمَّا كمالُ ذواتنا أو كمالُ غيرنا.

وعليه فإذا كان الكمال الذي نتوخّاه ونقْصده هو كمالُ شيءٍ ما، فإنَّ تحديد كوْن المقصود كمالاً لذلك الشيء، لابدَّ أنْ يتْبع خصوصيَّة ذيْه؛ لأنَّ خصوصيَّة الكائن في محلٍ وموضوعٍ، تتبُّع خصوصيَّة المحلِّ والموضوع، وهذا بمقتضَى قواعد القابلِّية والسنْخِيَّة والعِلِّيَّة.

وبالتالي ليس يكْفي في شيءٍ أن يكوْن كمالاً في نفْسه حتى يكوْن كمالاً لذلك الشيء، بل لا بدَّ أنْ تكوْن خصوصيَّة الشيء الذي يُقْصد تحصيل كماله، موجبةً لقابليَّته لحصول ذلك الكمال وكوْنه كمالاً له، وإلا كان قصْد حصوله قصداً لما هو ليس كمالاً حقيقة لذلك الشيء، وإنْ كان كمالاً في نفْسهلموضوع آخر، أو لنفس الموضوع في حالة وظرف آخر، وقد بيَّنت ذلك مفصَّلا في القانون العقلي للسلوك، وظهر أثره جلياً في بحث التربية.

وهنا، بما أنَّنا قد علِمْنا بجهةٍ أخرى جامعةٍ تصْدُق على السلوك والغاية، تابعةٍ لخصوصيَّة العلة التي تفْعل بالإرادة؛ فيمْكِننا من خلال ذلك أنْ نتعرَّف على كيْفيَّة تعيين كوْن السلوك كمالاً وكون الغاية كمالاً؛ وذلك من خلال البحث عن علاقة الكمال بِذِيْه، إذْ بما أنَّ الكمال المقصود هو كمال شيءٍ، فإنَّ تحديد خصوصيَّة هذا الكمال تتبْع خصوصيَّة المحل الذي له، وخصوصيَّة الفعل الذي يحصِّله، فإذا كانت مواطن الكمال مُتَّحِدةَ الخصوصيَّة، فإنَّ كمالاتها التي لها ستكوْن مُتَّحِدة الخصيصة، وستخْتلف باختلافها؛ ولذلك لزم البحث عن خصوصيَّات موْطن الكمال ومحلِّه.

ومضافا إلى ذلك-استحضارا لأمر آخر ذكرته في القانون العقلي للسلوك-فإنَّ هناك خصائص كلِّيَّة مشتركةً للذات الإنسانيَّة، وتبعاً لتلك الخصائص الكلِّيَّة تكوْن الكمالات التي لها من حيث تلك الخصائص مشتركةً أيضاً، وقد بيَّنت هناك أنَّ هذا الإدراك الكُلِّي، لا يكْفي للتحرُّك والسلوك، بل لا بدَّ من الإدراك الجزْئيِّ، وأنَّ الإدراك الجزْئيَّ يحتاج في كل موْردٍ، موْردٍ، إلى معْرفة خصوصيَّات ذلك الموْرد حتى تُعْلَم مِصْداقيَّته للغاية الكلِّيَّة، وأنَّ المعرفة بالغاية الكلِّيَّة العامَّة، وبالغايات الكلِّيَّة الأخص منها، التابعة للخصائص المشتركة، لا تكْفي لذلك، بل تحتاج في تمييْز الكمالِ الحقيقيِّ من غيْره، وتمييز الكمالِ الراجح بالذات من غيْره، إلى معْرفة خصوصيَّات الموْرد الجزْئيِّ. كما بيَّنت هناك أيضا، أنَّ تحقُّق ذلك منوطٌ بامتلاك الكمال الذي يُخوِّلنا ذلك التمييْز والفحْص. وهذا الكمال هو كمالٌ مشتركٌ، وتابعٌ للخصوصيَّة الإدراكيَّة العقْليَّة المسمَّاة في مقام الإدراك بقوَّة الرَّوِيَّة، وفي مقام العمل بقوَّة الاعتدال؛ ولذلك كان ذلك الكمال المشترك، والعام لكل فردٍ إنسانيٍّ، هو الكمال الذي تَرجِع إليه كلُّ

الكمالات النزوعية، ويتوقف عليْه تحصيل الكمالات الإدراكيَّة والبدنيَّة، وفي الأفعال والتروك الإراديَّة، كما صار واضحاً مما تقدم في مواطن عدة، تذكيرا بما أسست له في القانون العقلي للسلوك. وسيأتي مزيد كلام عنه في مناقشة النقطة الثانية التي تعرَّض لها جون ديوي.

وبالجملة، قد ظهر عدم صحَّة نفْي وجود غايةٍ كلِّيَّةٍ، بل إنَّ جون ديوي نفْسُه قد جعَل الخيرَ غايةً كلِّيَّة كما سيظهر فيما بعد، ولاح من كلماته السابقة، ولكنَّه تصوَّر أنَّ القول بوجود غايةٍ كلِّيَّةٍ، يعْني القول بانطباقها المطلق على كلِّ الموارد دوْن إقامة اعتبارٍ لخصوصيَّات المحلِّ، وظروف الموْرد؛ والحالُ أنَّ تحديد الغاية الكلِّيَّة والغايات الأخص منها، لا يَستلزم القول باتحاد أنحاء انطباقها ومصاديقها، بل على العكس من ذلك، فإنَّه يفْرِض مراعاةَ حالِ الموارد والأفراد، كما أصْبح واضحاً مما تقدم.

هذا، وبقي أن أنْظر في الأمر الثاني من النقطة الأولى، وهو المتعلِّق بمَدى قدْرة العقْل على التقْنيْن الكلِّيّ.

قدرة العقْل على التقْنيْن القبلي

لستُ بحاجةٍ في المقام إلى التذكير بما بيّنته في كتابيَّ: نهْج العقْل، والفلسفة تأسيسها تلويثها تحريفها، حول مدى سوء الفهم الذي أصاب التفكير العقْليَّ، ومدى التحريف الذي مُنِيَ به في مقام التطبيق. وقد أشرتُ هنا في مقام المناقشة مع إميل دوركايم بما ينْفع المقام، ويغْنِي عن التكرار. وأكْتفي هنا بالتعرُّض إلى ما يرتبط بشكْلٍ خاصٍّ بالمسألة المبحوثة، وذلك من جهة مناط الحكْم بقْدرة العقْل وعدمِها، فأقول:

تفصيل عملية الحكم العقْلي

إنَّ العقْل في عمليَّة الحكْم يقوْم أولاً بملاحظة موضوعٍ ما، وفعلُ اللِّحاظِ هذا هو صيْرورة شيءٍ ما محْكيَّاً ومُدْرَكاً عنْد العقْل من جهةٍ وحيْثيَّة مُعيَّنةٍ. فالعقْل يتوجَّه إلى موضوعٍ ما من تلك الحيْثيَّة المعيَّنة التي وُجِد الموضوعُ موصوفاً بها في نفْسِه. هذا التوجُّه هو محْضُ تصوُّرٍ، حيث يكوْن الموضوع ملحوظاً من حيْث تلك الجهة والحيْثيَّة، ثم يقوْم العقْل بِفصْلِ وتجريْدِ الموضوع

عن تلك الحَيْثيَّة، وملاحظةِ الموضوعِ مجرَّداً من خلال عنوانٍ آخرَ سابقٍ، ولو كان عنواناً عامَّاً كلَّ العمومِ كعنوان الشيء، والموجود، والمشار إليه. ثُمَّ يحْكُم عليْه وينْسب إليه بالنِّسبة الحُكْميَّة الخبريَّة ذلك العنوان الذي فُصِل عن الموضوع بعد أنْ كان الموضوع ملحوظاً من خلاله.

ولأجْل ذلك كان العقْل في حكمه يحاكيْ حال الموضوع في نفْسِه؛ ولذلك يُقال بأنَّ المحمول حيْثيَّةٌ من حيْثيَّات الموضوع؛ وللسَّبب عيْنه تكوْن أحكامُ العقْل مطابقةً لنفس الأمر، لأنَّها ناشئةٌ عنه. وإنَّما ينْشأ الخطأ والتغايُر بيْن الحكْم والواقع، عندما لا يكوْن المحمول الذي حكم به على الموضوع قد نشأ عن ذات الموضوع الملحوظ بحيْثيَّاته التي له في نفْسه.

ولأجْل ذلك أيضاً، لا يقوْم العقْل بالحكْم، إلَّا بعد التصوُّر، فكلُّ حكْمٍ مسبوقٌ بالتصوُّر، وكلُّ حكْمٍ فهو فرْع التصوُّر؛ وبالتالي ما لم يَتصوَّر العقْل الموضوعَ من حيْثيَّةٍ ما، فإنَّه لا يُقدِم على الحكْم عليْه بثبوتِ أو عدم ثبوتِ تلك الحيْثيَّة له؛ ولذلك لا مجال للقول بأنَّ العقْل يُخطِئ، بل إنَّما يخطئ من يُخِلُّ بتطبيق قواعده، أمَّا الحكْم العقْليُّ الصرْف فهو آبٍ عن الخطأ؛ لأنَّه ليس إلَّا محاكاةً للواقع.

ولأجْل ذلك أيضاً، لا معْنى للقول بلزوم وضع حدودٍ لتدَّخل العقْل، لأنَّ العقْل يأْبى نقْض حكْمه عندما يَحْكُم، ويأْبى أنْ يَحْكُم عندما تكوْن مبادئُ الحكْم مُنْتَفِيةً، إذْ كلاهما تناقضٌ؛ ولذلك ربَّما يُقال بأنَّ العقْل مُدْرِكٌ لحدودِ نفْسِه.

كيفية الحكم في الأوليات

وبناءً على ما تقدَّم، يكوْن واضحاً أنَّ تمكُّن العقْل من الحكْم مُتوقِّفٌ على سبْق التصوُّر؛ وبالتالي ما لمْ يكُنْ عند العقْل معانٍ واضحةٍ في نفْسها، فلنْ يكوْن للعقل أيُّ قدرةٍ على الحكْم، وما لمْ تكُن عند العقْل معانٍ واضحة في نفْسها لن يكون عند العقْل أحكامٌ واضحةٌ في نفْسِها؛ لأنَّ الأحكام البيِّنة بنفْسها هي الأحكام التي يكوْن المحمول فيها، قد كان تحيُّثُ الموضوعِ بمنشئه بيِّناً في التصوُّر؛ ولذلك يكوْن الحكْم بتلك الحيْثيَّة عليْه تلقائيّاً وناشِئاً من ذات الموضوع بالمباشرة.

ومن هنا فإنَّ وجدان العقْل لإدراكه معانٍ بنحْوٍ بيّنٍ هو الذي يقِف وراء وِجْدانه الحكْم بنحْوٍ بيّنٍ، عليها. فمعنى النقيضين واضحٌ في نفْسِه؛ ولذلك، بمجرَّد أنْ يتوجَّه إليه العقْل فإنَّه يتوجَّه إلى النقيضَين ويجدهما مُتَحيّثان بحَيْثيَّة التمانُع والتنافي الذاتيّ، فيَلْحظ التمانعَ في الاجتماع بما هو حالةٌ لموضوعٍ، ثُمَّ ينتزعه ويحمِلُه على الموضوع الذي هو النقيضان؛ ولذلك يُحكَم بتلقائيَّةٍ بأنَّ النقيضانِ يتمانعانِ في الاجتماع.

وكذلك عندما يلحظ معنى الذات ويلحظ حيْثيَّةَ موصوفيَّتِها بشيءٍ بذاتها مطلقاً، فإنَّه يلْحظ عنوانَ الموصوفيَّة بالذات مطلقاً، فيَحكُم بسلْبِ نقيْضه عن الذات المحيَّثة به بمقتضى حكْمه بامتناع التناقض؛ وبالتالي يحكُم بأنَّ ما للذَّات لذاتِها فهو معها بالفعل، دون أدْنى توقُّفٍ على الغير. ثُمَّ يَلْحظ عنوانَ الذات، ويَلْحظ نِسْبتها إلى معنى التحقُّق، والذي هو عنوان بيّنٌ بنفْسِه، فيَحكُم بأنَّ الذات التي تحتاج في أصْل تحقُّقِها أو في حفْظه إلى دخالةِ الغير، فإنَّ تحقُّقها ليس بذاتها، لأنَّ ما للذات لذاتها لا يتوقَّف في فعليَّته على الغير مطلقاً، إذْ لو كان دوامُ التَّحقُّق متوقِّفاً على تحقُّق غيْره، أو على عدم مُمانَعة غيْره، فإنَّ أصْل تحقُّق الذات، لن يكوْن لها لِذاتِها؛ وبالتالي لن تكوْن فعْلِيَّتُه لها إلَّا بالغير.

وهكذا فإنَّ العقْل في أحكامه هذه، وباقي الأحكام، يستند في حكْمه إلى مصحِّحٍ من نفْس الموضوع، وهو تحيُّث الذات بالمحمول، إما بالمباشرة، وإما بالواسطة. هذا وقد سعيت لتطبيق ذلك بالتَّسلسل الذي يَقْضيْ به العقْل في كتاب نهج العقْل فيمْكن الرُّجوع إليه هناك، للسير مع العقْل لِذاتِه في عمليَّة الحكْم.

ويمْكن التنبُّه إلى ما قلته بالالتفات إلى أحكامٍ أكْثر أنْساً وتداولاً بين الأذهان. فمثلاً عندما نحْكُم بأنَّ مساوِ المساوِ مساوٍ، فإنَّ مفهوم المساواة مفهوْم بيّنٌ بنفْسه، ولذلك بمجرَّد أنْ نتصوره فإنَّنا نتصوَّره محيَّثاً بحيْثيَّة كوْنه علاقةً بيْن طرفين. ونحن نفهم من المساواة أنَّ لأحد الطرفين ما للآخر تماماً من جهةٍ ما بِعيْنها؛ ولذلك إذا ما تَصوَّرْنا علاقةَ المساواة مَرَّةً أخرى بيْن أحد الطرفين السابقين وطرفٍ ثالثٍ، فإنَّ معْناه أنَّ لكلٍّ منْهما ما للآخر من جهةٍ ما.

فإنْ كانت جهةُ المساواة الأوْلى، هي عيْنها الثانية، فإنَّا نحْكُم بأنَّ الطرف الأوَّل مُساوٍ للطرف الثالث؛ لأنَّ كلاً منهما مساوٍ للطرف الثاني المتوسِّط بيْنهما، وإلا يلْزم التناقض. وهنا نجد أنَّ الحكْم نشأ من ذات المعنى؛ ولذلك يكوْن حكْما واقعيَّاً ناشئاً من نفْس الأمر الموضوع وبالتالي يأبى أن يكذب.

وإذا تابعنا في تقصِّي ما يْرتبط بمعنى المساواة ولاحظْنا حالَ أحد المتساويين مع ثالثٍ أكبر أو أعمَّ منه؛ فإنَّنا نحْكُم بأنَّه أكبر أو أعمَّ من الطرف الآخر. وهكذا يمْكن أنْ نتصوَّر معنى الأخصِّ ومعنى الأعمِّ ومعنى التبايُن؛ وسنَجِد أنَّ العقْل يُدرِك أحكاماً ناشئةً من نفْس الموضوع المتصوَّر بتلقائيَّةٍ إمَّا بالمباشرة وإمَّا بواسطة قريبةٍ جدَّاً.

ولأجْل ذلك كان علْما الرياضيات والهندسة يَملِكان ما يَملِكان من التسلْسل المتَتابع والبيِّن؛ إذْ إنَّ معاني موضوعاتِهما بيِّنة بنفْسِها، وعلاقاتها ولوازمها الأوْلى كذلك؛ فكان حكْم العقْل فيها سائراً بلا ممانعةٍ في الحكْم بمسائلهما. وقد بيَّنت ذلك وأشرْت إلى أسبابه بالتفصيل في مقدمة كتاب الفلسفة: تأسيسها، تلويثها، تحريفها.

مصدر التصور البيّن

هذا كلُّه بالنسبة إلى المعاني الكليَّة البيِّنة التصوُّر. وبما أنَّ التصوُّر ليس إلَّا توجه اللحاظ نحوها، فهذا يعني أنَّ مَلْحوظيَّةَ تلك الأشياء بنحْوٍ كلِّيٍّ موجودةٌ للعقل بذاته؛ إذْ إنَّ اللحاظ فعْلٌ من أفعاله يتعلَّق بها، وهو يلْحظها بنحْوٍ كُلِّي في طول لحاظها بنحْوٍ جزئيٍّ في كلِّ الأفعال والحالات التي لذواتنا، أو التي تأْتي في الخيال؛ لكونها بيِّنة فيها بنفْسِها، فإذا لاحظها، لاحظ حيْثيَّاتها وجَرَّدها وحَكَم بها وبلوازمها التابعة لِذاتها كما مرَّ.

وبالتوجه إلى هذا الأمر، يُعْلَم أنَّ كوْنَنا نُدرِك ذواتنا بِذاتنا لا بواسطةٍ، يَعني أنَّ كلَّ ما يوْجد لذاتِنا بِالذات وبالمباشرة يكوْن مُدرَكا لنا كذلك. فنحن نَدرِك ذواتَنا وحالاتِها وأفعالَها المباشرة، ويكوْن وجدان ذواتِنا لحالاتِها المباشرة وأفعالها منشأً للحكْم على ذواتِنا بما لها من حالاتٍ، ويكوْن هذا الحكم ناشئاً من ذات الموضوع. فإنَّنا طالما أنَّنا نَدرِك ذواتَنا بِذاتِنا، ففي

الحال التي تكوْن لِذواتنا أفعالٌ وأحوالٌ مُباشرةٍ، فإنَّ إدراكنا لذواتنا يكوْن بما هي مُحيَّثة بتلك الأفعال والحالات، فيقوْم العقْل بالتجريْد والحكْم، ويكوْن هذا الحكْم ناشئاً من ذات الموضوع، وهو ذواتنا؛ لأنَّنا نُدرِكها حيْنما نُدرِكها وهي مُحيَّثةٌ ومتَّصِفةٌ بتلك الحالات والأفعال؛ فيكوْن إدراكنا لها محيثةً بتلك الحالات والأفعال، فيكوْن الحكم ناشئاً من ذاتِ الموضوع.

وبعد كل هذا فمن البيِّن أنَّ هذا النحو من الإدراك مَتقدِّم على النحو السابق، ومعدٌّ له، وأنَّ منْشأ الحكْم ومناطُه فيهما واحدٌ، وإنْ افترقا في الكلِّيَّة والجزْئيَّة فالتصوُّرات والأحكام السابقة تصوُّراتٌ وأحكامٌ كلِّيَّةٌ أما هنا فجزئيَّة. ولذلك كانت مُعدِّة لِتلْك؛ لأنَّ فعْل الإدراك الكُلِّيّ، في طول الإدراك الجزْئيِّ. ومن هنا يظْهر أنَّ الأحكام البيِّنة، منها كلِّيَّةٌ، ومنها جزْئيَّةٌ. وتفْصيل هذا الأمر بأوْسع من ذلك ليس محلُّه هنا، ولا هو دخيلٌ في الغرَض.

ثم، وبنفْس المناط الذي نستند إليه للحكم في المعاني البينة بنفسها والأحوال الموجودة بالمباشرة لذواتنا، يمكن أن نتبيَّن كيْفيَّة الحكم في المحسوسات والتجْريْبيَّات، بعد معرفة مناط الحكْم في مطابقة الحسِّ للواقع، ومناط مطابقة التجْربة للواقع، كما بيِّنت وفصِّلت في نهْج العقْل.

أنحاء الحكم العقْلي ومنشأ تنوعها

وبعْد كلِّ ما تقدَّم يمْكننا–وبالتنبُّه إلى أنَّ أيَّ محمولٍ في النسبة الحكْميَّة يرجِع إلى تجْريد الحيْثيَّة عن ذِيْها–أنْ نتنبَّه لنتساءل عن نحوِ التحيُّث، وتأثيره على الحكْم. إذْ إنَّ التحيُّث على أنحاءٍ مدركةٍ عند العقْل، وهذه الأنحاء هي إما الإطلاق وإما التقييد، وإما التعْليْل. وأنحاء هذا التحيُّث تابعةٌ لنحو علاقةِ ذات الحيْثيَّة بِذِيْها، أيْ ليس المراد أنَّها تابعةٌ لفعْل التحيِيْث الذي هو فعْل العقْل وتابعٌ لطبيعةِ اللحاظ، لأنَّ اللحاظ لشيءٍ من حيث شيءٍ ما، هو بنفسه ربطٌ وتقييْدٌ ناشئٌ من طبيعةِ اللحاظ، وهذا التحيِيْث لا مراتب له ولا أنحاء، وإنَّما هو فعل واحد من العقْل عندما يلحظ شيئاً من جهة شيءٍ آخر. ولكنَّ الكلام في أنحاء التحيِيْثِ التابعةِ لعلاقة مضْمون طرفي التحيِيْث واللحاظ العقْليِّ؛ فهذه الأنحاء هي أنحاء العلاقة بين ذات خصوصيَّة ذيْ الحيْثيَّة مع الملحوظ حيْثيَّة، وهذه العلاقة هي التي لها تلك الأنحاء، بأن يكون

أحدهما داخلا في قِوام الآخر بأحد نحوي التقويم أو تابعاً لعلةٍ خارجةٍ عنهما أو لحاصِل اجتماعِ أحدهما مع ثالثٍ بأحد نحوي الدخالة للاجتماع كما فصَّلته في محلِّه.

ومن هذا التفريق في أنحاء التحَيُّث يمكن العلم بنحْوِ الحكْم الذي يصْلح أنْ يكوْن على الموضوع، وحدوده، ويكوْن الإهمال لرعايةِ أنحاء التحيُّث ومراتِبه مُوجِباً للإخلال في الحكْم، والوقوع في الخطأ؛ إذ صرْف التحيُّث بشيءٍ لا يقْتضي صلاحيَّة الحكْم على ذلك الشيء كيْفما كان؛ لأنَّ الحكْم بمقوليَّة المحمول على ما يُقال عليْه الموضوع، تقْبل أنْ تكوْن مقوليَّةً فعليَّة مطلقةً، وتقْبل أنْ تكوْن اقتضائيةً شأنيةً، وتقْبل أن تكوْن بشرطٍ وقيدٍ، وتقْبل أنْ تكوْن بسببٍ وعلةٍ. وهذه الأنحاء في الحكْم تابعةٌ لنحْو العلاقة بين المحمول والموضوع، والذي لُوحظ كحيْثيَّةٍ فيه قبْل لحاظِه موضوعاً.

ثُمَّ إنَّ التمييْز بيْن هذه الأنحاء والمراتب في التحَيُّث، تابعٌ للتمييْز بيْن مراتب العلاقة مع ذاتِ ذيْ الحيْثيَّة، من كونها علاقة بالذات أو بالعرَض، وما يتبعها من تقسيمات ومراتب أُعْرِض عن التعرُّض لها هنا حتى لا يطول الكلام.

وبالنتيجة، لا بدَّ من تمييْز نحو التحَيُّث، وهذا التمييْز قد يكوْن عقليّاً صرْفاً كما في المعاني البيّنة ولوازمها، وقد يكوْن عقليّاً مُسْتَعيناً بالوجدان الباطني، وقدْ يكوْن عقليّاً مُسْتَعيناً بالحسِّ والتجْربة. وهذا الاختلاف في طريق التمييْز تابعٌ لاختلاف الموضوعات واختلاف سبيل إدراكها.

وبالجملة، إنَّ تقْنيْن العقْل متى ما كان خاضعاً للمعيار الذي يحْفظ واقعيَّته، فإنَّ هذا المعيار نفْسُه هو الذي يُلزِم باعتماد الحسِّ والتجربة فيما لا يُدْرَك إلَّا من خلالها، وهو الذي يُلزِم باعتماد الحسِّ والتجْربة في مصاديق القوانين التي تُدرَك أحوالها بالحسِّ تمهيداً للعلم بِمِصْداقيَّتها للقانون الذي يشْملها. وليس التجْريْب أمراً منْسلِخاً عن العقْل، بل هو تطبيقٌ لقواعد العقْل في مقام التتَبُّع والفحْص الحسِّي، كما بيَّنت ذلك مراراً في مواطن عدةٍ من نهْج العقْل وغيره[1].

---

(1) نهج العقْل، محمد ناصر، الباب الأول، الفصل السادس، ص:122، والباب الثاني، الفصل الخامس، العنوان رقم 5، ص:302. وكذا في دراسة مستقلة نشرت في مجلة المعرفة العقْليَّة، العدد الأول تحت عوان موجب اليقين في التجربة والتواتر.

ويكْفي أنْ يرْجع الباحث بتأمُّلٍ وصبْر إلى ما دوَّنته في القانون العقلي للسلوك؛ ليرى كيْف أنَّ التأْسيس القبْلي قدْ أمْكن تحقيْقه باعتماد المعيار المذكور، وكيْف أنَّ العقْل نفْسُه من خلال قواعده الأوَّليَّة قاد إلى لُزوم مراعاةِ خصائص الموارد الجزئيَّة، وأحوال الأفراد وحدُود قابليَّتها في عمليَّة التطبيق، بل في عمليَّة التشريع والخطاب، وأنَّ هذه المراعاة ضروريَّةٌ كضروريَّةِ نفْس القوانين المقررة، بل إنَّ الإخلال بمراعاةِ ذلك يتنافى مع أصْل التقْنيْن لِتلك القوانين الكلِّيَّة، ومع الغاية المتوخَّاة في السلوك.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني من النقطة الأولى التي تعرَّض لها جون ديوي، وبه ينتهي الكلام فيها، ويبْقى أنْ أشْرع في دراسة النقطة الثانية.

التأسيس الجديد في الأخلاق

فيما يلي أستعرض كلمات جون ديوي التي دلَّل فيها على مُقْترحه ومشروعه في تأسيس علم الأخلاق، وشروط ذلك التأسيس المقدَّم من قِبَله، وقد لخَّص مراده في أمور أربعة، سأقوم بعرضها وتحليل كلٍّ منها على حِدا.

الأمر الأول حول أولويَّة البحث التجريبيّ

أما الأمر الأول، فقد عبر عنه بالقول التالي[1]:

أولاً: تحتل عملية الكشف والبحث في الأخلاق نفْس المكانة التي تحتلها في العلم الطبيعي، تصبح عملية البرهنة والتحقق والإثبات والحكم مسألة تجريبية تترتب على النتائج، ويتحول مصطلح العقْل الذي كان ساميا ومحل تقدير في الأخلاق إلى وسيلة فعالة، يتم بها وضع المناهج التي تدرس الحاجات والظروف والعقبات تفحص الموقف فحصا دقيقا، وتضع الخطط الذكية لعلاج الأخطاء وإصْلاح الخلل. تؤدي التعميمات المجردة إلى القفز إلى النتائج، وما يسمى بالتوقعات الطبيعية، ويتم استهجان النتائج السيئة باعتبارها تعود إلى عناد الطبيعة

(1) إعادة البناء في الفلسفة، لـ جون ديوي، ترجمة: أحمد الأنصاري، مراجعة حسن حنفي، ص: 153-155.

والظروف غير المؤاتية. أما حينما يتم تحويل المسألة إلى تحليل لموقف معين، تصبح عملية البحث مسألة مفروضة، والملاحظة الجادة للنتائج ملزمة، لا يتم الاعتماد على حكم أو قرار سابق أو مبدأ قديم لتبرير موقف معين أو فعل ما.

.... لا تصبح الأخطاء حينئذ حوادث لا يمكن تجنبها، ويجب الشعور بالحزن لارتكابها، أو النظر لها باعتبارها رذائل خلقية يجب التكفير عنها أو الصفح، إنَّما تعد دروسا نتعلم منها المناهج الخاطئة التي يجنبها ذكاؤنا في المستقبل، أي عبارة عن مؤشرات تدعو للحاجة إلى المراجعة والتطوير وإعادة الضبط، فتنمو الغايات وتتحسن معاييْر الحكم، يصبح الإنسان ملزما بتطوير معاييْر أحكامه، ومثله العليا، بدلا من اعتماد على المعاييْر القائمة والمثل العليا السابقة).

تحليلٌ وتقويمٌ

قد تبيَّن اعتماداً على ما سبَق، أنَّه لا ريب في جوهريَّة الفحْص الجزْئيِّ في مقام التطبيق، حتى يتمكَّن الإنسان من تحديد مصاديق الغايات، ومصاديق موضوعات القواعد السلوكيَّة العامة. وبالتالي فرقٌ بيْن أنْ يحكم العقْل بالقاعدة الكلِّيَّة، وبيْن أنْ يحكم بانطباقها على موردٍ محدَّدٍ، وبكوْن ذلك الموضوع مِصْداقا لموضوعها. والعقْل وإن كان يستطيع تبيُّن القواعد الكلِّيَّة والغاية الكلِّيَّة في السلوك الإنساني، إلَّا أنَّه وطالما أنَّ معرفة أحوال الموضوعات الجزئيَّة لا يمْكن بمجرَّد العقْل؛ فلا بدَّ أنْ ينْضم إليه الفحْص الحسِّي الذي يطَّلع العقْل من خلاله على أحوال الجزْئيَّات. إلَّا أنَّ الذي يحْكم بلزوم ضمِّ الفحْص الحسِّي والتجْريْبيِّ، هو العقْل نفْسُه، وهذا الحكْم حكْمٌ عقليٌّ ناتجٌ من ملاحظة أنَّ الجزْئيَّات عُرْضة لأحوالٍ وموانعَ تخْتلف باختلافها أنحاءُ اندراجها تحت موضوعات الكلِّيَّات؛ وبالتالي تخْتلف الأحكام التي تصْدق عليها، بحسب اختلاف الأحوال؛ وبالتالي، ولأجْل حفْظ الغرَض يحَكُم العقْل بتوقُّف تحقُّق الحكْم الجزْئيِّ على ضمِّ الفحْص الحسِّي والتجْريْبيِّ إلى التأمُّل العقْليِّ حتى يتمكَّن من معْرفة نوع الحكْم الذي يصْلح أنْ ينطبق على الجزْئيِّ.

وهذا الحكْم هو عبارةٌ عن الحكْم بتوقُّف التكامل في مقام العمل على استعمال الرَّويَّة العقْليَّة، وبالتالي فإنَّ الرَّويَّة العقْليَّة هي الكمال الذي يخوِّل الإنسان تحقيق سائر الكمالات، وضمان أنْ ينحو السلوك نحو تحقيق الغاية الكلِّيَّة. وبما أنَّ الرَّويَّة العقْليَّة ليست إلَّا عبارة عن حاكمية العقْل وقواعده في مقام التطبيق في مواجهة الأحكام الساذجة التِّلقائيّة، والصفات الطبعية الانفعالية، فهذا يعني أن الرَّويَّة العقْليَّة هي الأمر الجوهريُّ الذي ترْجع إليه كلُّ الفضائل النزوعية، وهي الطريق الذي يضْمن تحقيق كمالات الإنسان الإدراكيَّة والبدنية.

وبالتالي فإنَّ كلّاً من قابلية الخطأ في تشْخيص مِصْداق الكمال، والتزاحم والتنافي بين الكمالات، يمْنع من فعليَّة صدْق القاعدة السلوكيَّة على الموْرد الجزْئيِّ بمجرَّد كوْنه محقِّقاً لكمالٍ ما. بل لا بدَّ من تعييْن علاقته بسائر الكمالات، ومن ثَمَّ تعييْن الكمال الراجح بالذات. وما لم يمْتلك الإنسان معْرفة الغاية الكلِّيَّة، ومعيار انطباقها على مصاديقها، ومعيار الترْجيح بينها، ومن ثَمَّ القدرة على التمييْز والموازنة؛ فإنَّه سيكوْن مُنْساقاً وراء إدراكاته التِّلقائيّة، ونزوعاته الانفعالية. وانطلاقاً من ذلك، سيكوْن عُرْضةً لمشاعرَ وانفعالاتٍ مزيَّفةٍ، وستكوْن مواقِفه دائرةً بيْن الإفْراط والتفْريط. وبالتالي، ستكوْن المواقِف التي يتَّخِذها مجموعةٌ من الناس فيْما بيْنهم، مواقفَ متزاحمةً متعارضةً، وهذا يعْني أنَّ التنافس والنزاع والتحارُب، هو السِّمة التي تحْكُم السلوك الاجتماعي.

ومن هنا، ليست الدعوة إلى امتلاك الرَّويَّة العقْليَّة-والتي عبَّر عنها جون ديوي بالذكاء من خلال رعاية الاعتبارات اللازمة في التشْخيص والترْجيح-إلا دعوة إلى امتلاك الفضائل الخُلُقيِّة التي هي أوْساطٌ بيْن الإفْراط والتفْريط، والبعْد عن المواقِف الانفعالية، والأفكار الساذجة، والمشاعر الزائفة. وهذه الدعوة لم تخرج بسبب التجْربة، وإنْ كانت التجْربة ستكوْن متوافِقةً معها بالضرورة. وإنَّما الذي أعْطى هذا الحكْم هو العقْل الصرْف عندما لاحظ ذات الإنسان وخصوصيَّاته الأربع، من خلال تحليْلها ومعْرفة علاقاتها فيْما بينها؛ ولأجْل ذلك، كان الحكْم بأنَّ الغاية هي الكمال، وأنَّ كمال الذات برعاية كمالات خصوصيَّاتها، وأنَّ أرْقى الكمالات هي التي كلَّما ازداد التكامل فيها، ازدادت الكمالات الأخرى، بالفعْل أو بالقوَّة

القريبة من الفعْل. ثُمَّ وَجْدنا أنَّ الرَّويَّة العقْليَّة أو الذكاء بحسب تعبير جون ديوي هو الذي ينطبق عليه هذا التحديد للخصوصيَّة الأرقى، ومنْ خلال ذلك عَلِمْنا بأنَّ مراعاة كمالاتِ الآخرين على حدِّ مرُاعاة كمالات الذات، وأنَّ مراعاة حدود القابليَّة لِلذات، لهو أمرٌ دخيْلٌ في تحديد كمالاتِها، وأنَّ محْض كوْن الشيء كمالاً لا يصيِّرها كمالاً لأيِّ ذاتٍ ما لمْ تكُنْ قابلةً لها، وأنَّ التزاحم بيْن الكمالات يُحَلُّ بترْجيح الراجح بالذات بحسب خصوصيَّة المْورد، وأنَّ المشاعر تنْشأ عن الإدراك، وتتْبع شدةً وضعفاً الصفات الطبْعيَّة، وبالتالي ليس أيٌّ منهما يضْمن سلامة الشعور وعدم زيْفه، ولا أيٌّ منهما يضْمن صحة المْوقِف المترتِّب عليهما. وعَلِمْنا أيضاً أنَّ الحريَّة الإنسانيَّة تتحقَّق من تحْكِيم الرَّويَّة الحقيقيَّة، وأنَّ الحريَّة وسيلةٌ وليست غايةً. كل ذلك وغيره الكثير، كان الحكم به بمعزلٍ عن التجْربة الجزْئيَّة وإنَّما يحْتاج تطبيقه السليم فقط إلى ملاحظة الجزْئيَّات دون أصْل التقْنيْن.

فإذا ما حصّل المرء الرَّويَّة العقْليَّة فإنَّه سيكوْن شجاعاً في مواطن الخوف، لا متهوراً ولا جباناً، وسيكوْن كريْماً في مواطن العطاء لا مسرفاً ولا بخيلاً، وسيكوْن مهْتمَّاً بصحَّته لا مهْملاً ولا وَسْواسيَّاً، وسيكوْن مُراعياً لمشاعر وكمالات الآخرين باعتدالٍ دوْن ظُلمٍ لغيره أو ظُلمٍ لنفْسِه، وسيكوْن مُربِّياً مُراعياً لحدود القابليَّة وموانع التطبيق والتأثُّر ومُستعْملا للطرُق المتناسبة مع القابليَّات، دوْن إهمالٍ ولا مبالاةٍ أو تزمُّتٍ وإفْراطٍ. وإذا ما تصرَّف المخْترِعون من مُنْطلق الرَّويَّة العقْليَّة فستكوْن اختراعاتهم مُتناسبةً مع رعاية التوازن في تحصيل الكمالات الإنسانيَّة، دوْن التضْحية ببعضها على حساب بعضٍ، وسيكوْن العمل الاقتصادي محدوداً بحدود التناسب مع الكمالات الإنسانيَّة الأخرى، دون التضْحية بها لأجْل تحصيلِ الثروات الطائلة. وستكوْن البحوث والاكتشافات العلْميَّة سائرةً سبيل التمييْز بيْن ما يمْكن فعْله وبيْن ما يتناسب فعْله مع عموم الكمالات الإنسانيَّة. إنَّما ستكون كلُّ هذه الأشياء، لأنَّ كلَّ المواقف ستكوْن ناتجةً عن سبْق المراعاة لشروط الحكْم بمِصْداقيَّة شيءٍ للغاية الكلِّيَّة، وعن الترْجيح استناداً إلى معْيار الترْجيح الحافظ للكمال الراجح بالذات بحسب عموم خصوصيَّات الذات الإنسانيَّة والمجتمع الإنساني. وستكون المواقف غيْر خاضعةٍ للانفعال

التِّلقائيّ، والرغبات النفورات التِّلقائيّة، وسيكوْن الكمال لذاته مطلوباً، دوْن ترْجيحٍ تعسُّفيٍّ أو شهَويٍّ أو انفعاليٍّ، إلى ما هنالك من أمور بيّنتها في القانون العقلي للسلوك، وفصلت العديد من تطبيقاتها في محل آخر[1].

وبعد كلِّ هذا يكوْن جلياً أن العقْل ليس هو الذي حكَم بأنَّ المشاكل والمفاسد تُحلُّ بالاستغفار، وطلب العفو، وليس هو الذي حكَم بأنَّ التقييْم لأفعال الآخرين يكوْن دون مراعاة خصوصيَّات الموقِف وحدود القابليَّات، وإنَّما الخروج عن حكْم العقْل هو الذي أدَّى إلى سوء الفهْم لحقيقة القانون الأخلاقيِّ والتشْريع الإلهيِّ. وقد بيَّنت بعضا مما يتعلَّق بذلك سابقاً فلا أعيْد بل أحيْل التفصيل على فرْصةٍ أخرى.

ومن هنا، فإنَّ مواجهة جون ديوي للعقل وتوجيهه الاتهامات السابقة إليه لم تكُنْ إلَّا تعبيراً عن الخلْط بيْن ما يقْضي به العقْل والسلوك الأخلاقيُّ الفاضل، وبيْن ما قام به من ادَّعى زوراً أنه منتسب إلى العقْل والأخلاق الفاضلة.

ويَظْهر بشكلٍ جليٍّ أنَّ جوْن ديوي قد ركَّز على دوْر التطبيق والتشْريع الأخلاقيِّ في مقام التدْبير للمجْتمع، ولذلك لمْ يلْتف، إلى أنَّ الذكاء الإنسانيَّ أو الرَّويَّة العقْليَّة ليست وظيفة المشرِّعين والمدبِّرين فقط، في مقاربة ومعالجة المشاكل السلوكيَّة للمجْتمع، بل كذلك وظيفة الفرد، بأنْ يكوْن مُتلكًا لهما، ومطبْقاً لهما. بل لا يمْكن فرْض تكاملٍ إنسانيٍّ للفْرد إلَّا بفرْض امتلاكه للرَّويَّة العقْليَّة، ولا يمْكن للمدبِّرين والمشرِّعين تحقيق غايات التشْريع والتقْنيْن، إلَّا بصيْرورة الأفراد مُتلكين لنفْس المناط الذي يقومون بمراعاته. وبالتالي لا بدَّ أنْ يكوْن الأفراد مروِّيْن في سلوكهم، وليس ذلك إلا امتلاكهم للفضائل الأخلاقية، لأنها ليست بجوهرها إلا تحْكيم الرَّويَّة العقْليَّة كما أصبح واضحاً. وحيث إنَّ غائيَّة الرَّويَّة العقْليَّة وكوْنها المثَل الأعلى على الإطلاق، ليس ثابتاً بالتجْربة، بل هو كمالٌ يدركه العقْل بنحوٍ أولي، وإنَّما يَحْتاج التطبيق إلى دراسة الأحوال الجزْئيَّة، بل هو مقتضَى امتلاكها، ونحْوُ ظُهورها.

---

(1) لقد قمت بتفصيل ما يتعلق بكل ما ذكر في هذه النقطة في مقال بعنوان صراع التاريخ والحاضر والمستقبل رؤية نحو غد أفضل، والذي نشر جزء منه في مجلة المعرفة العقْليَّة العدد الثاني.

هذا ما أردت قوله حول الأمْر الأول.

الأمر الثاني: كلُّ الغايات نهائيَّة

أما الأمر الثاني، فقد بينه جون ديوي في القول التالي[1]:

(ثانياً: تتساوى كل الحالات التي تتطلب فعلا أخلاقيا من حيث الدرجة والأهمية، ليس هناك أفضلية لحالة على أخرى، إذا كانت الحاجة لموقف معين تطالب بالاهتمام بالصحة، فإنَّ الصحة تعد الغاية القصوى لهذا الموقف والمثل الأعلى. ليس هناك غايات تعد وسائل لغايات أخرى، فكل الغايات نهائية، وغايات في ذاتها، وينطبق نفْس الوضع على تحسين الحالة الاقتصادية، وطرق المعيشة والاهتمام بالعمل والأسرة. ويكون كل شيء في موقف معين غاية في ذاته، ويتساوى من حيث الدرجة والقيمة مع المثل الأعلى لأي موقف آخر، ويستحق نفْس درجة الانتباه والذكاء).

تحليلٌ وتقويمٌ

أقول: كيْف يمْكن أنْ نقوْم بتحديد الغاية في الموْقف الجزْئيِّ ما لمْ يكُنْ هناك معيارٌ كُلِّيٌّ للتحديد، وما لم يكُنْ هناك غايةٌ كلِّيَّةٌ يُتوخَّى معْرفة مِصْداقها في المورد الجزئيِّ؟ إنَّ أيَّ كلامٍ عن تحقيقٍ لغايةٍ جزئيَّةٍ مُتوقِّفٌ منطقيَّاً وبالضرورة على سبْق تحديد غايةٍ كلِّيَّةٍ يكوْن ذلك الموْرد الجزْئيِّ مِصْداقا لها؛ لأنَّ الغاية في أيِّ سلوكٍ، إنَّما هي ما يقْصد من السلوك، وبالتالي، فإنَّها ملْحوظةٌ قبْل أنْ تكوْن مقصودةً، ولحاظها قبْل تحقُّقها ليس لحاظاً جزْئيَّاً، وإنَّما هو لحاظٌ كلِّيٌّ. وبالتالي فإنَّ الغاية الكلِّيَّة لا بدَّ أن تكوْن محدَّدة حتى يُقْصد من سلوكٍ ما تحقيقها في فردٍ ومِصْداق ما، وبالتالي ما لم يكُنْ هناك معيارٌ للحكْم بمِصْداقيَّة هذه النتيجة للغاية من عدمه؛ فإنَّ أيَّ عِلْمٍ بتحقُّق الغاية من السلوك، سيكوْن تعسُّفيًّا؛ والنتيجة لا معْنى للقول بأنَّ لكل موردٍ جزْئيٍّ غايةً خاصةً جزئيَّةً.

(1) نفس المصدر.

وأيضاً كيْف يمْكن الحكْم بعدم كوْن غايةٍ ما وسيلةً لِغايةٍ أخرى، مع كوْنها مُتوقِّفةً تكْويْناً عليها، فإذا ما كان هذا التوقُّف معلوماً، فكيْف يمْكن فرْض عدم لحاظ وَسِيليَّة الغاية الأولى للثانية، وهل هذا إلَّا تناقض؛ إذْ ليس كوْن شيءٍ لشيءٍ وسيلة إلَّا كوْن الثاني غايةً وكوْن تحقُّقه متوقِّفاً على الأول. وأما مع كوْن شيءٍ ما غايةً في نفْسِه، فإنَّ ذلك لا يمْنع من كوْنه وسيلةً من جهة أخرى، وبالنسبة إلى شيءٍ آخر، طالما أنَّ التوقُّف تكْوينيٌّ ومعلومٌ. فنفْي كوْن غايةٍ ما وسيلةً لأُخرى هو إمَّا نفْيٌ لكوْن الأخرى غايةً أصْلا أو نفيٌ للتوقُّف، ومع كوْن كلٍّ منهما حاصِلاً، فإنَّ نفْي وَسِيليَّة الغاية الأولى قولٌ متناقضٌ.

وبالجملة، لا شيء يمنع من أنْ تكوْن غايةٌ ما، رغْم كوْنها غاية في نفْسها، إلَّا أنها مع ذلك وسيلةً إلى غيرها دوْن أنْ يبْخس ذلك من قيْمتها، بل قد يكون ذلك سبَبا في زيادة قيْمتها، فامتلاك الرَّويَّة العقْليَّة هو غايةٌ في نفْسه، وكمالٌ بالغ الأهميَّة، وذلك لأنَّه مضافاً لما له في نفْسِه من قيمةٍ، فإنَّ تحقيق غيْره من الكمالات يتوقَّف عليْه، وهو وسيلةٌ لها، وهذا أحد الأسباب الكامنة وراء علوِّ قيْمته وأهمِّيَّته. وكيْف يمْكن أنْ تكوْن الغايات مستقلَّةً عن أيِّ تأثيرٍ لبعضها في بعضٍ والحال أنَّها غاياتٌ لخصوصيَّات متأثِّرة ببعضها البعض، وبالتالي غاياتها متوقِّفةٌ على بعضها البعض.

ثمَّ أليس هناك فرقٌ بين أنْ نلْحظ موقفاً جزْئيَّاً وسلوكاً محدَّداً دوْن أنْ ننْظر إلى ما يتلُوه ويتأثر به، وبيْن أنْ نلْحظ علاقته بغيْره، كما هي في الواقع؟ فإنَّ كوْنه سلوكاً إراديَّاً اختياريَّاً يعْني أنَّ له غايةً، وهذه الغاية هي غايةٌ نهائيةٌ بالنسبة إلى ذلك السلوك المحدَّد من حيث نفْسه، ولكنْ طالما أنَّ ذلك السلوك يأْتي في طريق تحقيق سلْسلةٍ من الغايات المترابطة تكويْناً فإنَّ لحاظه منفرداً لا يعْني أنَّه مُنفردٌ حقيْقةً، ولا ينْفع في سلب تَعنْونه بعنوانِ الوسيلة بالقياس إلى سلْسلة الغايات التي نقْصدها، وإنْ كان مع ذلك باقٍ على كوْنه غايةً في نفْسِه.

أما بالنسبة إلى الترْجيح والأهميَّة، فإنَّ القول بها في المورد الجزئي، مُتوقِّفٌ على القول بها بنحْوٍ كلِّيٍ؛ لأنَّ تحديد ما هو أهمُّ وأفْضل في الموْرد الجزْئيِّ يعْني أنَّه قد تمَّ لحاظ ما هو أهمُّ

وأفضلُ لحاظاً بنحْوٍ كلّيٍ، ويكوْن هذا المورد الجزْئيُّ قد توفَّر على معيارِ عدٍّ تلك الغاية أهمَّ وأفضل من غيْرها، وكانت مِصْداقاً للغاية الأهم. ولكنَّ وجود غايةٍ كلّيَّةٍ أهمَّ لا يعْني أنها أهمُّ في كلِّ موردٍ، وفي كلِّ سلوكٍ، إلَّا إذا كان تحقيْق أيِّ غايةٍ متوقِّفاً عليها؛ وبالتالي لا يمْكن فرْض أنْ تكوْن مرجوحةً في أيِّ سلوكٍ جزْئيٍّ، مع كوْن تحقيق أيِّ غايةٍ بالنحْو الأفضل متوقفاً عليها، وهذا ما يصدق على الرّؤيّة العقْليّة، فهي غايةٌ في نفْسها ويتوقَّف عليها تحقيق أيِّ غايةٍ أخرى بالنحو الأفضل، فكيف يمْكن فرْض أنْ يكوْن الأفضل في حالةٍ ما، حاصلا من خلال ترك حفْظها أو تحصيلها؟ بل إن تعييْن الأفضل دائماً متوقِّفٌ عليها، ولذلك تبقى الرّؤيّة العقْليّة غاية مطلقةً كلّيَّةً، ولا يمْكن أنْ يرجُح عليْها أيُّ غايةٍ تُزاحمها.

وبالجملة طالما أنَّ الغاية الكلّيَّة هي الكمال، وأنَّ حالة التزاحم تفْرض تعييْن الأهمِّ كمالاً إما مطلقاً وإما بحسب خصوصيَّة المورد، فهذا يعْني أنَّ حفْظ التكامل في جميع الخصوصيّات التي نمْلكها، هو الذي يُعدُّ مِصْداقا للكمال الكُلّيِّ الذي نسْعى إليه. وطالما أنَّ هذه الخصوصيّات متزاحمةُ الكمالات في موارد عديدة، فإنَّ حفْظ صالحيَّة التكامل في أيٍّ منها تكوْن أهمَّ من ترْجيح كمالِ غيرها، والذي لا يفْقد خصوصيَّته الكماليَّة بمرجوحيَّة تعيينه في ذلك المورد. ولكنَّ هذا لا يعْني أنَّ الكمال في ذلك المؤرد لمْ يكُنْ مِصْداقاً لما هو الكمال الأهمُّ على الإطلاق، بلْ، لمْ يكُنْ ليكوْن راجحاً وأهمَّ إلَّا بكوْنه مِصْداقاً لتلك الغاية الأهمِّ، ومِصْداقاً للطريقة التي بها يُحفَظ، ومُشْتملاً على المعيار الكُلّيِّ الذي من خلاله يتمُّ تحديد الراجح.

ومن هنا فإنَّ كوْن الكمال المتحقِّق في أيِّ موْردٍ جزْئيٍّ، قد كان على طبْق مقتضى الرّؤيّة العقْليَّة، فهذا يعني أنَّه الكمال الأهمُّ بحسب هذا المورد؛ إذْ هذه هي صفة ما يكوْن تَعييْنه بمُقتضاها؛ وهذا يعْني أنَّه قد تمَّ حفظ الكمال الأهمِّ على الإطلاق، وهو الرّؤيّة العقْليَّة. ومن هنا سيكوْن كلُّ سلوكٍ مُحقِّقاً للمثل الأعلى، والغاية الأهمِّ، في طول تحقيقه للغاية الجزْئيَّة في المورد الجزئي طبْقاً لقضاء الرّؤيّة العقْليَّة. وبما أنَّ أي غاية من الغايات المتنوعة في المجتمع البشري يتمُّ تحقيقها من خلال السلوك الإرادي، فإنَّ تحكيم الرّؤيّة العقْليَّة في ذلك السلوك–مهْما كان اسْمه وعنوانه وعمومه وخصوصه في المجتمع البشري–هو الذي يُضْفي عليْه صفةَ

التأْدية إلى الكمال، والتناسب مع الغاية، ويضْمن البعْد عن الإفْراط والتفْريط، أيْ هو الذي يصحِّح كوْنه غايةً في ذلك الموْرد بخصوصه.

الأمر الثالث: كل غاية لها معيارها الخاص

أما الأمر الثالث فقد عبَّر عنه بقوله التالي[1]:

(ثالثا: .... لن نحكم على غاية الفعل في موقف أخلاقي معين بنفْس مقياس الحكم الذي نحكم به على كل الحالات، إذ يختلف الحكم على الموقف الأخلاقي لأحد الأفراد المثقفين عنه حين نحكم على موقف صاحبه محدود الثقافة. ويبدو التناقض ظاهرا حين نطبق على البدائيين نفْس المعيار الخلقي الذي نحكم به على المتحضرين. لن يتم الحكم على فرد معين أو جماعة معينة وفقا للنتيجة التي وصلوا إليها أو فشلوا في تحقيقها. وإنَّما نحكم عليهم وفق الاتِّجاه الذي بدأوا السير فيه والحركة تجاهه. قد يتصف إنسان ما بسوء الخلق مهما كان فاعلا للخير إذا بدأ التقليل من أفعاله الخيرة واتخذ العادات السيئة وقد يتصف إنسان آخر بانه خير مهما كان فاسدا إذا بدأ تحسن أدائه واتجاهه لفعل الخير. ويؤدي هذا التصور لمعنى الخير إلى أن يحكم الإنسان على الآخرين بما يحكم به على نفسه ويحكم على أفعاله بنفْس الحكم الذي يحكم به على أفعال الآخرين. وبذلك يتم التخلص من الغرور والتعالي المصاحب دائما للحكم وفقا للغايات العليا ودرجة اقترابه أو بعده عن المثل العليا).

تحليلٌ وتقويمٌ

أقول: إنَّ ما ساقه جون ديوي هنا في مَعْرض البيان للفرْق بين التأسيس العقْلي والتأسيس التجريبي للسلوك، ليس إلَّا تعبيراً عن الخلط بين مقام التأسيس ومقام التطبيق، إذ إنَّ موضوعات الأسس السلوكيَّة العقْليَّة معانٍ كلِّيَّة، وبما أنَّ الجزئيَّات متغيِّرة فإنَّ مِصْداقيَّتها لقاعدةٍ دوْن أخرى، وبقاءها تحت قاعدةٍ أو تحوَّلها لأخرى، عُرْضة للتغيُّر؛ ولذلك يحكم العقْل

(1) المصدر السابق.

بضرورة فحْص الجزْئيَّات في أحوالها وعوارضها وعلاقاتها، تمهيداً لمعْرفة أيِّ حكْمٍ يكوْن شاملاً لها، وقد فصَّلت ذلك من قبل.

كما أنَّه يظْهر بشكلٍ جليٍّ أنَّه في مقام التعريض ببعض الممارسات المجْحِفة والساذجة في التطبيق ممَّن ادَّعى الانتساب إلى العقْل، ولذلك ظنَّ أنَّ تلك الممارسات تُمثِّل حقيقة التأسيس العقْلي ومعيار التطبيق، والحال أنَّها أبْعد ما يكوْن عنه، كما أصبح واضحاً.

أمَّا مسألة المعيار، فقد انجلى أنَّ هناك معياراً كُلِّيّاً واحداً يمثِّل جوهر الفضيلة، وهو الرَّويَّة العقْليَّة، ويكون اختلاف مظاهره في كل موْردٍ، موْردٍ، اختلافاً في المتعلَّق وتبعاً لخصوصيَّات الموضوع، دوْن أيِّ مساسٍ في معيار التمييْز والترْجيح والحكم، وقد بيَّنت تفاصيل هذا المعيار ومراحلَه في القانون العقلي للسلوك بنحْوٍ مستقصى.

الأمر الرابع: الكمال ليس غايةً قصوى

أما الأمر الرابع، فقد قال حوله التالي[1]:

رابعاً: .... لم يعد هدف الحياة الوصول إلى الكمال كغاية قصوى، وإنَّما عبارة عن العملية المستمرة للوصول إلى الكمال والنضج والتعديل والتحسن، وكذلك لا تعتبر الأمانة والخلق الحسن مثل الصحة والثروة والتعلم غايات يمكن امتلاكها كما لو كانت غايات محددة يمكن الوصول إليها، وإنَّما عبارة عن اتجاهات لتحسين الخبرة؛ لذلك يعد النمو في حد ذاته الغاية الأخلاقيَّة الوحيدة.

تحليلٌ وتقويمٌ

أقول: لا يمْكن جعْل عمليَّة التكامل هدفاً إلَّا مع كوْن الكمال هو الهدف الأقصى، وليست صعوبة الوصول ملغية لصلاحيَّة الكمال في نفْسِه كي يكوْن غايةً، كما أنَّ جعْل الكمال الإنساني-والذي هو منوطٌ بالموازنة بين أنحاء الكمال التي لِلذات، والتابعة لتنوُّع

(1) المصدر السابق.

الخصوصيَّات والقابليات-غايةً، يعْني أنَّه على مراتبَ ودرجاتٍ، ويكوْن السعي للترقِّي في مدارجه ومراتبه مُنْطلقا من السعي نحو الكمال. ومن هنا، ليست غائيَّة التكامل إلَّا تعبيراً عن غائيَّة الكمال، مع مراعاة حدود القابليَّة، والالتفات إلى أنَّ كوْن الكمال الإنسانيِّ هو الغاية القصوى؛ يقتضي الاهتمامَ بمراتبه على تنوُّعها، ومراعاةَ حدود القابليَّة في تشْخيص المرْتبة التي تكوْن غايةً لفردٍ دوْن آخر، ويكوْن الاقتصار على مرْتبةٍ دوْن التي أعلى منها؛ نابعاً من مراعاة حكْم الرَّويَّة العقْليَّة، القاضي بأنَّ تحديد ما هو كمالٌ للذات بالفعْل، تابعٌ لتحديد مدى القابليَّة والشأنيَّة عند الفرْد الإنسانيِّ، والتي هي مختلفةٌ ومتنوّعةٌ باختلاف الأفراد، والتي يكون تَعَدِّيها وإهْمالها، ينْدرج في خانةِ السلوك القبيح، وغير العقْليِّ؛ لكوْنه مِصْداقاً للظلْم والإجْحاف.

هذا تمام ما أردت التعرُّض إليه من كلام جون ديوي، وقد تبيَّن أنَّها محاولةٌ تقْضي بأحقِّيَّة التأسيس العقْليِّ للسلوك؛ إذْ ليس الذكاء في الفرْد إلَّا الرَّويَّة العقْليَّة، والتي هي جوهر كل الفضائل النزوعية، وسبيل التطبيق الصحيح للوصول إلى الغاية الكلِّيَّة المتمثِّلة بالكمال الإنساني، وأنَّ كل غايةٍ جزْئيَّة، فإنَّما تكوْن غايةً من منطلق مِصْداقيَّتها له، وأنَّ عمليَّة التطبيق يلْزمها بحكْم العقْل؛ مراعاة خصوصيَّات الأفراد، وتنوُّع الحالات، وحدود القابليات. وليس فيما قام به جون ديوي إلَّا هروباً من تأسيس الكلِّيَّات بادعاءِ بداهة جملةٍ منها، ثم التركيز على البحث التطبيقي، والحال أنَّ كل المحاولات على مرِّ التاريخ قد كانت لتبرير الحكم بأخلاقيَّة تلك الكليات التي سلَّم بها، ولِتبْرير قبْح الأنانيَّة وحسْن الغيْريَّة، والحال أنَّه لمْ يَقُم إلَّا بتسْلِيم حسْنها والتغاضي عن بحْثها.

هذا، ورغم أن جون ديوي محق في وصْفه لسوء الممارسة التنظيريَّة المنسوبة إلى العقْل؛ وذلك لكوْنها فاقدةً للمعيار العقْلي البرهاني، إلَّا أنَّ تخلِّيه عن البحث الكُلِّي مطلقاً ولجوئه إلى البحث التطبيقيِّ، لم يحلَّ المشكلة. بل إنَّما يكوْن له معنىً بالبناء على ما ذكرته من أسس، وإلَّا سيكوْن مآلُه إلى جعْل تعييْن الغايات تابعاً للاستحسان والرغبات، ويصير الذكاء في خدْمتها وبداعي تحقيقها، ولا يفرَّق في ذلك بين الأنانيِّ وغيره، وهذا ما أصاب البرغماتيَّة في

نهاية الأمر، كما يظهر من الممارسات التي يقوْم بها أنصار وأدعياء هذا المذهب، حيث أصبحت البرغماتية شعاراً لتبرير الأنانيَّة والازدواجيَّة في المعاييْر، والنفاق، والخداع. وهذا ما لم يكُن جوْن ديوي نفْسُه ليرتَضِيه، ولكنَّ الخلَل في التأسيس أدَّى إلى سوء الممارسة، كما أنَّ الخلل في التأسيسات النفعيَّة والصوفيَّة والعقْليَّة غيْر البرهانيَّة، هو الذي أَّدى إلى أن يقوْم جوْن ديوي بانتقادها ومهاجمتها، ولكنْ إذا ما التفت إلى التأسيس العقْليِّ البرهانيِّ الذي حاولْت السير على طريق تحقيْقه، فإنَّ كلَّ المشاكل ستصيْر واضحةَ المنْشأ وسيكوْن طريق حلِّها جليَّاً.



الفصل الحادي عشر

الاتجاه التطوري

توطئة

يمثل الاتِّجاه التطوري النسبي في الأخلاق وجهة نظر الاشتراكيين عموما وهو يتقاطع مع الفكرة التي سبق وأشار إليها إميل دوركايم ومع وليم جيمس وجون ديوي حول التطور الأخلاقي في المجتمعات والحياة البشرية، ولكن الفرق أن هذا الاتِّجاه صب جهده على تقرير هذه الفكرة وتدعيمها من خلال اللجوء إلى الشواهد التاريخية التي تكشف عن التباين التام في كثير من المفردات السلوكيَّة والأحكام الأخلاقية بين الأمم والمجتمعات على مر العصور. ولم يقتصر على بيان ذلك في الجانب السلوكي فقط بل تطرق إلى التباين الحاصل في الاعتقادات تجاه العالم ومبدئه ومنتهاه، وذلك عبر سرد التغيرات التي طرأت على أفكار الأمم والملل على مر التاريخ.

(إن المبادئ الخلقية والحقوق الدستورية والتشريعات القانونية ليست معاييْر عقلانية أو خالدة تسبق على نحو منطقي المجتمع وتحدد طبيعته من أعلى إن المبادئ والقوانين والحقوق تنتج عن طرق الحياة ووسائل المعيشة والنشاطات الاجتماعية وليس العكس أي إن الحقوق تمت إلى وظيفة أو اتجاه خاص إلى نشاط أو طبقة وكما أن التوزع الاجتماعي أو طبيعة الوظائف والطبْقَأت والاتِّجاهات تتغير فإن المبادئ الخلقية المتقبَّلة والحقوق الدستورية والأنظمة القانونية تتغير.

... وعي الإنسان يتغير مع تغير في ظروف وجوده المادي وفي علاقاته الاجتماعية وفي حياته الاجتماعية)(1).

(إن استعراض الأعراف والتقاليد والمؤسسات لجميع العصور والشعوب أظهرت أنها من مواليد اجتماعية من صنع الإنسان. وأن الأعراف والتقاليد هي قبل كل العقائد والأفكار والفلسفات وأنها استمدت سلطتها وقوتها من قدرتها على النفع فقط وأنها تستمد أصولها

---

(1) التطور والنسبية في الأخلاق لـ حسام محي الدين الآلوسي ص34.

كنتيجة لحاجات المجتمع بحيث تزيد قوتها وتستمر بقدر تلاؤمها مع الحاجات والمتطلبات الجديدة النامية للجماعة. وقد أثبتت هذه الدراسة ان فكرة الضمير قد نشأت أو تبعت تطور القوانين العقلية والخلقية وأضيف أن هذه القوانين العقلية والخلقية هي الأخرى نتيجة لمجمل الأوضاع المادية وبناها الفوقية التي عاشها الإنسان. وان نظرية وجود أخلاق محدودة وثابتة ومطلقة ما هو إلا خيال)[1].

لقد اتخذ التطوريون هذا الاختلاف مطية لإثبات رجوع كل الأفكار والاعتقادية والقواعد السلوكيَّة على مر التاريخ إلى المستوى الفكري والنفسي والاجتماعي والاقتصادي الذي كانت تلك المجتمعات تحيا من خلاله. وقد ركزوا على دور العامل الاقتصادي والاجتماعي في ذلك وجعلوا الحل كامنا في المعالجة الاقتصادية ورفضوا أي دور للتهذيب الفردي في تحصيل السلامة الاجتماعية.

والنتيجة التي خلصوا إليها أن المجتمعات في حال تقدم ونمو فكري واجتماعي واقتصادي، وأن هذا التطور يتجلى في الانتقال من حال أسوء إلى حال أفضل بنو تدريجي، بحيث يكون ما يقف عنده مجتمع من المجتمعات أمة من الأمم تابعا لحدودهم الفكرية والاجتماعي والاقتصادية، ولذلك يكون الاعتقاد والسلوك حقا وخيرا بالنسبة لهم وتبعا لظروفهم، ولكن ما إن تتبدل هذه الظروف فإنه يتبعها التغيير على الصعيدين الاعتقادي والسلوكي، وبالتالي لا مجال للقول بأن السلوك الإنساني قابل لأن يتم تحديد معالمه الخيرة والشريرة بمعزل عن الخلفية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع والأمة، بل إنه تابع لها، ولكن لا بمعنى أنه على درجة واحدة وفي عرض واحد، بل هناك عملية نمو وتطور.

ولأجل ذلك فقد بذلوا جهدهم لإبراز الافتراق بين النسبية التي يقولون بها والنسبية التي تبناها الاتِّجاه النسبي الانفعالي ورواده من الوضعيين، بل إن هذا الاتِّجاه قد كان محل مهاجمة ونقد شديد من قبل الاشتراكيين حيث أنهم عدوه حلقة متأخرة وعيا وتطورا عن الاتِّجاه

(1) المصدر السابق، ص: 82.

المثالي. وعليه فمرادهم من النسبية هو تبعية المستوى الأخلاقي لمستوى الوعي والبشري، وحيث إن الوعي البشري في حالة تطور ونمو فإن الموقف الأخلاقي يكون في حال تطور مستمر ويكون كل منظومة سلوكيّة متناسبة مع مستوى الوعي الذي نشأت عنه دون ان يكون هناك موضوعية مطلقة لأي منها.

(نقول العدل جيد ويقول إنسان قبل ألوف السنين العدل جيد والمفهومان مختلفان ولكن الشعور والانفعال واحد وهو الجودة، وهكذا نقع في تصور أن العدل مطلق لأنه جيد منذ ألوف السنين فهو مطلق. والحال أن التعبير اللغوي والانفعال هو المشترك والمطلق لا العمل نفسه، أعني مفهوم العدل عند الفريقين فهو جد مختلف يصل إلى حد التناقض)[1].

(المثاليون يقولون توجد عدالة عامة. حسنا، وإن هذه العدالة هي نفسها تلك العدالة التي افترضناها أنها مطلقة فهل يصمد هذا للنقد؟ لنتأتي بأمثلة على الشيء العادل عندنا اليوم: قتل النفس من جماعة أو خارجها، سلب أموال الغير أيا كانوا في الأحوال العادية، كل هذا ليس عدلا. ولكن هذه الأعمال نفسها التي نعتبرها ظلما اليوم كانت عين العدل فيما مضى أيمكن أن يكون الشيء، والشيء المطلق الثابت عدلا وليس عدلا في ذات الوقت؟ طبعا لو كان العدل نسبيا لصح ذلك وأما ونحن نفترض مطلقيته فلا)[2].

(ولنحلل تقييماتنا خير شر عدل إن هذه الكلمات هي تعميمات ووسائط لغوية للتعبير عن مشاعرنا وانفعالاتنا تجاه الأشياء. هي تعبير عن استحساناتنا، عن سخطنا أو رضانا. إنها تعبيرات واحدة ومشتركة، لا أن ما تعبر عنه واحد هو مشترك إنها تعبيرات مطلقة وليس ما تعبر عنه هو المطلق... فالمشترك هو التعبير عن الانفعال النفسي، أعني التعبير اللغوي المشترك، لا العمل الذي تشير إليه اللغات ومن هنا غلط الحدسيين، إنهم يفصلون المفاهيم والكلمات والأفكار والانفعالات، عن موضوعاتها، عن علاقتها، وبذلك يجعلون هذه المفاهيم والكلمات مطلقة)[3].

---

(1) المصدر السابق، ص: 97.

(2) المصدر السابق، ص: 111.

(3) المصدر السابق، ص: 114.

فالنتيجة المترتبة على ذلك أن المفاهيم العامة للأخلاق كمفهوم العدل والخير وإن كانت مشتركة في الاستعمال ومشتركة في الموقف النفسي المستحسِن لمسمياتها بين كافة الأمم، إلا أن هناك تباينا في ما تنطبق عليه بنظر أمة مع ما تنطبق عليه بنظر أخرى، وبالتالي لا معنى للعدالة والخير يمكن تقريره بنحو عام وشامل إلا من جهة الاشتراك الاصطلاحي والتوافق الانفعالي تجاه مسمياته، أما معيار انطباقه على مصاديقه ومسمياته فلا اشتراك ولا توافق أصلا وبالتالي لا معنى للكلام عن الخير والعدالة بنحو مطلق دون النزول إلى المصداق وبما ان المصاديق متباينة فالعدالة مختلفة وتتناقض معانيها بحسب اختلاف ما يناسب أمة عن أخرى.

(يمكن إجمال النتائج المترتبة على عرضنا السابق بما يلي:

أولا: أصبح واضحا أن ادعاء بعض المدارس المثالية وجود ضمير فطري في كل إنسان غير مكتسب أو ما يسمونه أحيانا بالحاسة السادسة التي هي كحاسة البصر والسمع والبصر ووظيفتها تمييز الخير والشر بالفطرة هو ادعاء تبطله الحقيقة التي وضحت من خلال وصفنا لفكر الإنسان وأخلاقه وقوانينه عبر العصور وهي أن أحكام الإنسان ومقاييسه الأخلاق، كل هذه الأمور نسبية متبدلة متطورة وهي متابعة لمستواه العقلي ونوعية المجتمع والمرحلة التي يعيش فيها.

ثانيا: قيم الأخلاق، كالعدل، والصدق والمساواة ليست أزلية، بل نشأت تدريجيا وقد بدأ الإنسان من مستوى الحيوانات العليا، ولكن عن طريق التعاون والعمل واللغة والذاكرة وتجمع الخبرة ومحاولة الخطأ والصواب، اتسع فكره وتبدلت وتطورت قيمه ونظمه وأخلاقه عموديا، أي من الطاعة العمياء الآلية للعرف إلى السلطة الخارجية فالضمير الفردي أو مستوى الوعي، وتطورت أفقيا كذلك، من نطاق العائلة أو العشيرة إلى أخلاق قومية، أو إقليمية أو على نطاق الأمة ثم إلى الأخلاق العالمية....

ثالثا: في تطور الإنسان وتطور قيمه وتشريعاته كان يشخص أيضا آلهته، وينسب لهم تطوراته ومستواه، وبالتدريج عمل على خلق عالم منفصل من الأفكار والقيم المطلقة أو المثل،

بجانب عالم الحس والمادة، ولكن الإنسان في مرحلة متأخرة بعد ظهور الكتابة فما بعد أي في مرحلة التأمل والتصورات نسي أنها من صنع أسلافه وصار يعامل هذه القيم والأفكار كالمحبة والعدل، أقول صار يعامل هذه وتلك تحت تأثير الإيحاء والتقليد والتكرار وليس التفكير والتجريب العلمي كموجودات قائمة بنفسها مستقلة عنه وعن الواقع الحسي. ومن هنا ظهرت الثنائية بأجْلى صورها واتجه التفكير في خطه المثالي التجريدي في طريق مسدود، لا علمي، حصل ذلك على يد الميثولوجيا، والفلسفة المثالية ابتداء بسقراط وأفلاطون وأرسطو والمثاليين الآخرين بعده. ومن هنا ظهرت فكرة القيم المطلقة الثابتة الأبدية)[1].

إذاً لقد سعى الاشتراكيون من خلال نظريتهم عن التطور الاجتماعي والخلقي عبر التاريخ إلى محولة تفسير الاتِّجاهات السابقة عليهم وجعلها رهنا بظروف نشأتها ثم حاولوا تقديم بديل حسبوه طريق خلاص للبشرية ونحن فيما يلي سنتعرض إلى أهم النقاط التي أثاروها ونذر ما اتضح الرد عليه من خلال ما سبق من مناقشات مع رواد الاتِّجاهات الأخرى.

تحليل وتقويم

التغير والثبات والنسبية والإطلاق

إن الكلام في القوانين والتشريعات من حيث تغيرها وثباتها وإطلاقها ونسبيتها وتبنِّيها ورفضها وتطبيقها والانحراف عنها، لا يمكن أن يكون كلاما علميا ما لم نحدد برتبة سابقة كيف يتم الحكم فيها والعوامل الدخيلة في اتخاذ الموقف التشريعي والتطبيقي منها.

كيفية الحكم

إن الحكم معنى إضافي متقوم بأنْ يكوْن بيْن طرفين أحدهما المحكوم عليه والآخر المحكوم به، فلا بد من موضوع ملحوظ من جهة ما يكون لحاظه من خلالها لحاظا له كموضوع، ثم لا بد أن يكون هذا الموضوع ملحوظا من جهة أخرى يكون لحاظه من خلالها في طول لحاظه

(1) المصدر السابق، ص: 83،84.

من خلال الجهة الأولى، وهذا ما يصحح لحاظ تلك الجهة المتأخرة كمحمول على الموضوع، أي الحكم على الموضوع بأنه يقال عليه المحمول أو لا يقال عليه. وبالجملة لا بد من حيثيتين ولحاظين لشيء ما حتى يوجد حكم ما.

ومن هنا فإن العلاقة بين الحيثيتين هي التي تصحح الحكم بإحديهما على الموضوع الملحوظ من خلال الأخرى، وطبيعة هذه العلاقة هي التي تحدد حدود الحكم، فإن كانت علاقة مطلقة غير مقيدة كان الحكم مطلقا وإلا فلا.

فالأربعة مثلا نتوجه إليها كمجموع معين محدود من الوحدات، وهذا اللحاظ يتبعه لحاظ أنها عدد ما، فنحكم على الأربعة بأنها عدد، وبلحاظنا للأربعة أنها عدد نلحظ العدد أنه كم ومقدار، فنحكم على الأربعة أنها كم ومقدار ما، وكذلك يمكن أن نلحظ الأربعة من حيث علاقتها بالعدد ثمانية، فنجد أنها نصفها، وهنا نكون قد لاحظنا الأربعة من حيث نسبتها إلى الثمانية، فنحكم على الأربعة بأنها نصف الثمانية، ولا يكون حكمنا عليها أنها (نصف) شاملا لأي شيء آخر، ولا لأي مقدار آخر، ولا لأي عدد آخر، بل للعدد ثمانية فقط، فالحيثية التي سوغت الحكم هي نسبتها إلى الثمانية، ولذلك يكون الحكم تابعا لما تصححه الحيثية، ومحدودا بحدودها، وإذا ما أخللنا في الحكم أي لم نجعله تابعا للحيثية المصححة له نكون قد وقعنا في الخطأ، كأن نقول الأربعة نصف، دون أن نقيد المحمول بحدود ما تصححه الحيثية.

وكذلك إذا لاحظنا خطاً ما، فنحن نلحظ شيئا ما من حيث هو خط، ثم نلحظ تقاطعه مع خطين آخرين كل خط في نقطة مختلفة، وبالتالي نحن نلحظ الخط من حيثية أخرى وهي تقاطعه مع خطين آخرين في نقطتين فيه، ثم نلحظ أن الخطين المتقاطعين معه كذلك، هما أيضا متقاطعين معا في نقطة خارجة عنه، فهذا لحاظ آخر أيضا، وهنا نجد أننا صرنا نلحظ الخط كضلع من مثلث، فنحْكم على الخط من حيث أنه متقاطع في نقطتين منه مع خطين متقاطعين فيما بينهما بنقطة خارجة عنه، بأنه ضلع مثلث، فحكْمنا على الخط بأنه ضلع مثلث لم يكن على الشيء من حيث أنه خط، ولا على الخط من حيث أنه تقاطع مع خط

آخر ولا من حيث تقاطعه مع خطين ولا من حيث تقاطعه مع خطين متقاطعين بل من حيث تقاطعه في نقطتين منه مع خطين متقاطعين معا في نقطة خارجة عنه، فمصحح الحكم على الخط بأنه ضلع مثلث هو الخط المحيَّث بتلك الحيثيات مجتمعة، فإذا ما أهملنا واحدة من هذه الحيثيات كان حكْمنا مختلا لأن حكمنا عليه بأنه ضلع مثلث منوط بتحيُّثه بذلك؛ فقبلها لم يكن إلا خطأً، ومعها صار ضلعَ مثلث. وإذا ألغينا وأزلنا تلك الحيثيات انتفى عنه أنه ضلع مثلث وحكمنا عليه بأنه ليس كذلك.

وبالجملة، إن كلا الحكمين: (الخط ضلع مثلث، والخط ليس ضلع مثلث) عبارة عن حكمين واقعيين صادقين، ولكن لكل منهما حيثية مختلفة. فالمحكوم عليه بأنه ضلع مثلث، وبأنه ليس ضلع مثلث، عبارة عن شيء واحد، وهو الخط ولكن من حيثيتين مختلفتين، ويتغير الحكم تبعا لتغير الحيثية. والنتيجة أن الحكم على الخط بأحد الأمرين ليس مطلقا، بل يتغير الحكم بتغير مصححه ومسوغه، ومع ذلك كلاهما واقعي صادق، ولكن بالنسبة إلى خصوصية وحيثية مختلفة في الموضوع.

وهكذا، إذا لاحظنا نفس هذا الخط، ولكن من حيثيات مختلفة، يصير ضلع مربع أو ضلع مستطيل أو معيَّن، وكل حكم منها تابع للحيثيات التي تصححه ولا يتنافى الحكم عليه بأحدها مع الآخر ولا يوجب تغير الحكم عدم موضوعيته، لأن معنى الموضوعية هو الاستناد في الحكم إلى خصوصية الموضوع بما له من حيثيات تصحح الحكم، وهذا مناط واقعيته وصدقه.

وهذا الأمر الذي قلته حول الخط هنا، يقال عينه بالنسبة إلى أي موضوع آخر، مهما كان مضمونه؛ لأن ما ذكرته يتعلق بطبيعة الحكم بما هو حكم، وبالتالي يجري الكلام عينه في موضوعات القضايا القانونية والأخلاقية، حيث يكون الحكم تابعا لخصوصية الموضوع وحيثياته التي تصحح الحكم عليه، ويتغير الحكم بتغير الحيثيات، ولا يوجب ذلك عدم واقعيتها.

وبناء عليه يصبح واضحا أن دوام أي حكم وإطلاقه إنما يكون لأجل أن الحيثيات التي تصححه تأبى أن تنفك عن الموضوع، ويكون تغيره تابعا لكون الحيثيات التي تصححه تنفك

عن الموضوع ويحل محلها حيثيات أخرى مقابلة لها؛ فالخط من حيث هو مقدار وامتداد، يقبل أن ينقسم، وهذا الحكم تابع لحيثية كونه مقدارا وامتدادا، وبما أن كون الخط امتدادا هو أمر يأبى أن ينفك عنه فإن الحكم عليه بأنه يقبل أن ينقسم هو حكم مطلق لأن الحيثية المصححة له لا تنفك عن الموضوع.

وكذلك عندما نحكم بأن العواطف والمشاعر لا تصلح بنظر العقل لتعيين متعلق الإرادة؛ وذلك إذا ما لاحظنا المشاعر من حيث منشئها: فوجدنا قابليتها لأن تنشأ عن معارف خاطئة. ولاحظناها من حيث ما تحفز عليه: فوجدنا أنها تتعلَّق بما يناسبها دون أن يكون لها شأنية التمييز لآثاره، ودون أن يكون لها شأنية تحديد الوسائل المناسبة لتحقيقه. ولاحظنا أيضا أن تحفيزها قد يكون ضعيفا فيقع التفريط، وقد يكون شديدا فيقع الإفراط. ثم لاحظنا حكم العقل من جهة ما يصلح أن تتعلَّق به الإرادة، فوجدنا أن الكمال الراجح هو ما يصلح لذلك؛ وبناء على ذلك كله، نكون قد لاحظنا المشاعر من ثلاثة حيثيات: من حيث منشئها ومن حيث نحو تحفيزها ومن حيث علاقتها بغاية العقل؛ وحيث إن هذه الحيثيات تأبى أن تنفك عن المشاعر، حكمنا بأنها لا تصلح من حيث ذاتها لتعيين متعلق الإرادة.

وبالمقابل عندما نلحظ الإنسان من حيث هو عاجز عن فهم حكم العقل، أو لم يتعود ممارسة الروية والتحرك عن مناط تعينها للإرادة، فإننا إذا ما لاحظنا أن كماله يتوقف على مراعاة حكم الروية العقلية، ولاحظنا قابليته لأن يتحرك عن دواع أخرى، فإذا ما تم ربط حكم الروية بالأمور التي تحركه، فإنه سيكون متحركا نحو ما تقضي به الروية ولكن بداع آخر مقارن، فهنا نقيد حكم الروية في مقام تحفيزنا لذلك الإنسان، ونجعل من امتثاله لحكم الروية سببا لتحصيل الأمور التي تؤثر فيه؛ وبالتالي يكون هذا الربط لحكم الروية بذلك الأثر لا يدخل في حقيقة الحكم، ولا في داعي القيام به في نفسه؛ بل يكون مخصوصا بحال من هو يعجز عن أن يكون متحركا عن إدراكه لحكم الروية العقلية في نفسه، أي يحتاج إلى ترغيب أو ترهيب؛ وبالتالي نحكم بأنه لا يجوز جعل الترغيب والترهيب داخلين في حقيقة الحكم ولا في حقيقة الداعي لمتابعة الحكم، وإنما من حيث هو في مقام الخطاب والتحفيز لإنسان ما لأجل خصوصية خاصة به.

حقيقة الإطلاق والنسبية في الحكم

ومما تقدم يتبين أن كل حكم هو حكم مطلق بالنسبة إلى موضوعه المحيث بالحيثيات المصححة للحكم، وأن التغير إنما يتصور من خلال ملاحظة الموضوع بمعزل عن الحيثية الخاصة في الحكم؛ وذلك بأن يلحظ الموضوع المجرد وقد وقع موردا لحكم آخر من حيثية أخرى. وبهذه الجهة يمكن القول بأن الموضوع الواحد قد تغير حكمه، أو أن حكمه لم يكن مطلقا. ولكن مع ذلك، فطالما أن الحيثيات دخيلة في موضوعية الموضوع حقيقة، فليس هناك تغير للحكم على الموضوع، بل هو في الحقيقة حكم آخر على موضوع آخر وإن أمكن لحاظ جهة جامعة بين الموضوعين، إلا أن هذه الجهة ليس هي الموضوع حقيقة في الحكمين.

وبناء عليه لا معنى للقول بتغير الأحكام ولا بنسبيتها وإنما يقع البحث عن موضوعات الأحكام بما لها من حيثيات، وحول تلك الحيثيات في مدى تصحيحها لذلك الحكم، وعليه فإن الكلام عن تغير وثبات ونسبية وإطلاق في الأحكام هو كلام على الأحكام من حيثية غريبة عن الحكم، وتابعة للحاظ ما تتحد به موضوعات أحكام معينة، اتحادا من جهة ما، يُتوهم أنها الموضوع حقيقة.

فكل حكم هو حكم مطلق على موضوعه المحيث بالحيثيات المصححة للحكم. وكل حكم هو حكم بالنسبة إلى موضوعه بما له من حيثيات. وكل حكم هو حكم ثابت دائم لموضوعه ما دام موضوعه بما له من حيثيات. وإنما التغير المعقول هو التغير من الصواب إلى الخطأ ومن الخطأ إلى الصواب، وهذا ما يتوقف على مدى مراعاة ضوابط الحكم من خلال مراعاة حيثيات الموضوع المصححة للحكم. وكذلك ليس من معنى معقول للإطلاق والتقييد إلى بالقياس إلى الموضوع أو بالقياس إلى المعنى المحمول الذي حكم به على الموضوع.

منشأ القول بتغير الأحكام

وبناء عليه، يصبح واضحا أنَّ القول بتغير الأحكام السلوكيَّة والقانونية: إما أن يرجع إلى القول بعدم وجود معيار للحكم الصحيح، أو إلى أن ذلك المعيار مجهول، أو إلى أن الإنسان

يعجز عن تطبيقه؛ وبالتالي يخرج البحث عن كونه بحثا في الأخلاق وقانون السلوك، ويرجع إلى البحث عن وجود معيار معرفي. وحيث إن هذا المعيار مما قد فُرِغ عن وجوده، وعن كونه معلوما، وعن قدرة الإنسان على تطبيقه، وعلمنا خلال ذلك: أن طبيعة الأدوات المستعملة في جلب تصورات الموضوعات ترجع إلى خصوصية الموضوع: من كونه عقليا صرفا كما في الرياضيات والهندسة والإلهيات والمنطق، ومن كونه حسيا؛ فيكون الحس واسطة في جلب الصور عن الموضوعات الحسية؛ فتكون معالجتها وتحديد شروط جلبها من خلال العقل كما سبق وفصل في نهج العقل.

وأما مدعي عدم وجود هذا المعيار، أو عدم التمكن من التطبيقه، فهو يخبر عن جهله أو عن عجزه الخاص. وأما من يستدل باختلاف الآراء والأفكار، فهو يخبر عن كثرة الذين يجهلون هذا المعيار، وكثرة الذين يعجزون عن تطبيقه؛ إذ إن القول بوجود معيار للحكم لا يستلزم شيوعه، ولا يستلزم قدرة الجميع على تطبيقه؛ وهذا ما يعني أن هذا المستدل قد أخلَّ بمراعاة الحيثيات في حكمه هذا، حيث لاحظ معيار الحكم من حيث هو شائع ومطبَّق في البحث الفكري من الجميع، ثم لاحظ أن وجود المعيار الحقيقي والمطبَّق يفترض أن يمنع الخلاف، ثم لاحظ حال المفكرين في عالم الممارسة الفعلية فوجد أنهم مختلفين؛ فوجد أن نقيض خاصة الموضوع هو الأمر الواقعي، فحكم بأن خاصة الموضوع المفروض لا وجود له، لأن نقيض خاصته هو الموجود، فإذا كذب وجود الخاصة كذب وجود ذيها. والحال أنه بقوله هذا يقوم بتطبيق معيار التفكير ولكن مع الإخلال بمعاييْر الحكم لأن الحيثيات التي فرضها للموضوع ليس ضرورية له، لأن وجود المعيار وقابليته لان يعلم وأن يطبق من قِبَل العالم به، لا يوجب تحيثه بأنه منتشر، وأنه مطبَّق بالفعل من الجميع؛ فهاتين الحيثيتين ليستا لذات الموضوع بل بالعرض والاتفاق، فيكون الحكم منصبا على تقدير الملازمة، ويكون كذب الحكم متوقفا على صدقها، ولكنها ليست صادقة؛ فإذاً لا يصح الانتقال من اختلاف المفكرين، وتعدد الآراء، إلى الحكم بعدم وجود معيار، أو إلى الحكم بالعجز العالم عن تطبيقه، بل يكون حكمه هذا ناتجا عن الإخلال بمعاييْر الحكم التي تقدمت الإشارة إليها.

نماذج من الإخلال بمعايير الحكم

وبناء عليه، ليس تعدد التشريعات القانونية والسلوكيَّة موجبا للحكم بعدم إمكانية تحديد التشريعات والأحكام السلوكيَّة بنحو صحيح من أول الأمر؛ بل هو موجب للحكم بأن تطبيق معاييْر الحكم لم يكن هو المعتمد في عملية الحكم من قبل هذه المجتمعات، وأن سبب اختلافها ناشئ عن تجاهلها أو جهلها بمعاييْر الحكم، لا أنه كاشف عن عدم وجوده، أو عن عدم قدرة أحد على تطبيقه؛ وبالتالي لا يوجب انتشار الخلاف تساويَ كل الآراء في قيمتها الواقعية؛ إلا عند من يجهل معيار الحكم، او يعجز عن تطبيقه، فيكون حكمه بعدم وجود المعيار أو عدم التمكن تطبيقه، ناشئا عن خصوصية نفسه وهي أنه جاهل بذلك، أو عاجز عن تطبيقه.

والأمر عينه يقال: عندما نجد أن كثيراً من التشريعات والقوانين على مر التاريخ قد كانت متناسبة مع أهواء الجماعات والأمم وأحوالها الاجتماعية الاقتصادية؛ فإن فإن لحاظنا لهذه الحيثية، لا يصحح لنا الانتقال إلى الحكم بأن كل القوانين والتشريعات هي بالضرورة تنشأ عن ذلك. كما أنَّ قدرتنا على تأويل وفرض سبب وراء بعض التشريعات لا تعني أن ذلك السبب الذي خمناه هو السبب الحقيقي لكل التشريعات، بل لابد من إثبات أنه السبب المنحصر وراء وجود تلك التشريعات، أي أنه سبب بالذات. والأمر عينه يقال بالنسبة إلى استشراف الأسباب الكامنة وراء الاعتقادات والأفكار؛ فإن القدرة على تصوير أسباب معينة، لا توجب كونها أسباب حقيقية، إلا إذا أثبتنا برتبة سابقة عدم وجود سبب آخر وراءها.

وعليه، يصبح وأضحا، ان جميع هذه الأحكام، ليست إلا إخلالا بضوابط الحكم، فإذا كانت الأهواء والطباع تلعب دورا في تشريع القوانين فلا يعني ذلك أن كل تشريع يجب أن يستند إلى ذلك، بل لا بد من إثبات امتناع التشريع إلا من منطلق الأهواء، فكيف يستدل على رجوع كل التشريعات إلى الأهواء أو الظروف الاقتصادية أو الأحوال الاجتماعية أو غير ذلك، من خلال انتشار هذا النحو من التشريع، فهل هذا إلا من قبيل الاستدلال على أن الناس كلهم خائنون لأماناتهم لأن إنساناً ما قد تمت خيانة أماناته في كل مرة يستأمن فيها

أحدا. أو من قبيل الاستدلال على أن من لا يضحك بوجهك عندما تلقاه فهو حقود وحاسد ويضمر الشر، استنادا إلى الانطباع الأولي الذي تكون في نفسك عنه؛ وبالتالي أليست هذه الطريقة في الإستدلال هي طريقة الأطفال والسذج في الحكم عندما يجدون سيارة سريعة لونها أحمر فيحكمون بأن كل سيارة الحمراء ستكون سريعة.

وعليه كيف يتأتى الانتقال من شيوع تبعية الأعراف والتقاليد إلى الظروف الاجتماعية والاقتصادية والأهواء إلى القول بأن كل تشريع هو كذلك؟! وكيف يستقيم الانتقال من كون اعتقادات كثير من الأمم والمجتمعات حول الإله والحياة والقوى المؤثرة فيها، قد كانت نتاج ظروفهم الاجتماعية، ونحو معاناتهم، ومدى عجزهم عن التفسير، وخصائصهم النفسية، إلى القول بأن كل الاعتقادات حول هذه الموضوعات لا بد أن تكون تابعة لذلك؟! وكيف يتأتى الانتقال من كون بعض الناس تعجز عن أن تجد لحياتها قيمة بدون أن تفترض إلها للكون وحياة بعد الموت، إلى القول بأن كل من يقول بوجود إله وحياة بعد الموت فهو ينطلق من كونه باحثا عن معنى لحياته، ويحاول أن يخدع نفسه؟! وكيف يتأتى الانتقال من إمكانية أن يكون القول بوحدة الإله ناشئا من النزعة الاجتماعية والخيالية نحو توحيد الأشياء وإرجاعها إلى مصدر واحد، إلى القول بأن السبب الحقيقي وراء أي قول بوجود إله واحد هو ذلك؟! فهل كل هذه الأنحاء الشائعة من الاستدلالات، والمنتشرة في زمننا، زمن التصابي الفلسفي والانحطاط المنطقي، إلا ممارسة للطريقة الطفولية الساذجة في الحكم، والتي تخل بأدنى ضوابط الاستدلال المنطقي المعروفة والمشهورة والمطبقة في العلوم الرياضية والتجريبية؟! أليس اعتماد البحوث الاجتماعية والأخلاقية والنفسية على مثل هذا النحو من الاستدلال هو السبب لبعدها عن العلمية؟!

ما أكثر الأحكام التعسفية والساذجة التي ساقها التطوريون الاشتراكيون، وأتباع الاتّجاه الوضعي، والماديون عموما في تفسيرهم للقضايا الأخلاقية والاعتقادية، وهذا ما يكشف عن مدى تدني المستوى المنطقي عندهم في مقاربة هذه القضايا، وعن مدى خضوعهم للأحكام المسبقة التي يسعون لإبرازها بصورة استدلالية دون أدنى معرفة بضوابط الحكم. لقد شاع بينهم

كفاية القدرة على تقديم تفسير يملك جهة شبه أو مناسبة مع القضيَّة المطروحة كي يكون ذلك التفسير واجدا لمبرر طرحه ومن ثمَّ قبوله واعتباره وجهة نظر ورأيا علميا حول الموضوع المطروح. وهم بذلك يمارسون عين ما مارسه الطبيعيون القدامى من قبل، في أواسط الألفية الأخيرة قبل الميلاد. حيث اعتمد أولئك على قدرتهم على التفسير لأدنى مناسبة يعثرون عليها دون اعتماد المنهج الصحيح في الحكم على الموضوعات الطبيعية؛ أعني منهج العقل البرهاني القاضي باعتماد البحث التجريبي في موضوعات الطبيعة كما نص على ذلك أرسطو وسائر الفلاسفة البرهانيين، في سائر كتبهم ومقالاتهم.

وفي عصرنا الحاضر، وبعد مرور أكثر من ألف وخمسمئة عام، لا زال الاشتراكيون والوضعيون وسائر الماديين، يعتمدون على قدرتهم التخيلية والتفسيرية لمناشئ الأفكار والأعراف في إيجاد تفسير يمس الموضوع بجهة ما لأدنى مناسبة؛ ليقوموا بالأخذ به، طالما انه يتوافق مع رؤيتهم الأيديولوجية، وأهوائهم الطفولية، دون أن يعتمدون المنهج الصحيح والمعيار الحقيقي في الحكم، والمتمثل بمنهج العقل البرهاني القاضي باستعمال الأدوات المتناسبة مع كل موضوع فكري، لجلب التصورات الحاكية عنه بالشروط المحققة لذلك.

وقولي هذا، ليس ممارسة لما أعيب عليهم ممارسته، فإن مخالفتهم لقواعد التفكير والحكم الصحيح واعتمادهم لأساليبهم المختلة أمر تطفح به كتبهم. ويكفي الرجوع إلى كتاب الآلوسي الذي أشرت إليه للتعرف على ذلك والرجوع إلى المصادر الكثيرة التي يشير إليها. مع أن الأمر أشهر من أن يحتاج إلى ذلك. ويكفي الالتفات إلى شيوع المنهج التنبئي والتفسيري في العلوم الطبيعية والذي يحاكي في جملة من تفاصيله ومظاهره الأسلوب الساذج للطبيعيين القدامى؛ إذ إن الباحثين في العلوم الاجتماعية والنفسية والأخلاقية قد استوردوا ذلك ليطبقوه في موضوعات بحوثهم، فكانت محاولات التفسير ووضع الفروض المعللة للاعتقادات والتشريعات بالنحو المتوافق مع الأيديولوجية المادية، تنهال من كل حدب وصوب، لتشمل الكثير من البحوث الفكرية المسماة بالعلوم الإنسانية.

العلاقات بين حيثيات الموضوعات

دورها في الموضوعية وفي التسمية وفي الخطأ

إن علاقة حيثيات الموضوع فيما بينها قد تكون علاقة تركيب بحيث يكون الموضوع هو الحاصل من اجتماعها، ويكون للمجموع اسم مغاير لاسم كل جزء من أجزائه، وبذلك يكون فقدان حيثية من الحيثيات موجبا لفقدان أمرين: الأول فقدان موضوعية باقي الحيثيات للحكم، والثاني فقدانها الإسم الذي تسمت به بما هي موضوع. وفي هذا الحال قد يبعد وقوع الخطأ بإسناد الحكم إلى الموضوع مع فقدانه لحيثية من حيثياته لأن فقدانها موجب كذلك لفقدان الإسم وبالتالي لا يكون التوهم ناشئا إلا بسبب التجوز أو الخطأ في إطلاق الإسم.

وفي المقابل قد تكون العلاقة بين حيثيات الموضوع علاقة اشتراط بحيث يكون بعضها عبارة عن المشروط والبعض الآخر عبارة عن شروط تنضاف إلى ذلك المعنى وتكون دخيلة في موضوعيته دون أن تكون دخيلة في اسمه الذي يدل عليه بما هو في نفسه بمعزل عن تلك الشروط. وفي هذه الحال تنضاف أسماء تلك الحيثيات إلى المعنى الذي أخذ اسمه للتعبير عن الموضوع، ولكن مع ذلك قد يستغنى عن التصريح بأسماء الحيثيات الدخيلة في موضوعية الموضوع، ويؤخذ الموضوع باسمه الدال على المشروط من حيث نفسه. ويكون منشأ الاستغناء: إما الوضوح المغني عن التصريح، أو الاختصار مع الاعتماد على نباهة الغير في الفهم، أو عدم العلم بوجود مصداق آخر للموضوع يكون مجردا عن ذلك الشرط؛ فيُتهاون في التصريح باسم الشرط، باعتبار عدم معروفية مصداق آخر له خال عنه. وفي هذه الحال كثيرا ما يقع الخطأ والاشتباه من الخارجين عن دائرة التخصص والدراية بكيفية الحكم على ذلك الموضوع، فيُظن ثبوت الحكم لمسمى الإسم من حيث هو مجرد عن الحيثيات، أو يُظن ثبوته لمسماه مطلقا سواء اقترن بالحيثيات أم لا.

ومع ذلك، كلما كانت الأحكام تابعة لعلم مدون بنحو تعليمي تُسْتقصى فيه الأحكام وما يرتبط بها، كلما كان ذلك أبعد عن وقوع الخلل والخطأ في الفهم من اللاحقين. ولكن عندما لا يكون الأمر كذلك، خصوصا عندما يوكل الأمر إلى ما تتناقله الألسن والأفهام عبر

الأزمان، أو عندما تضيع المدونات بطول الأزمان ويطول الاستعمال لموضوع الحكم باسمه الخاص مع كون موضوعيته منوطة بحيثية تؤخذ شرطا فيه؛ فعند ذلك قد تتبدل تلك الحيثيات، ويوجد مصداق آخر للموضوع بحيثية أخرى، تبعا لوجود الموضوع بأحوال أخرى تقتضي أحكاما أخرى؛ ولكن دون التفات من أهل ذلك العصر إلى تغير حيثيات الحكم، أو مع التفات المتسلطين على شؤون الأمة: ولكن، ولأجل منافات تغيير الحكم لمصالحهم وأهوائهم، يسرون ذلك، فيبقى الحال على سابق عهده؛ فعند ذلك يستمر الحكم على اسم الموضوع دون أن يكون للموضوع وجود حقيقة، ومن هنا يبدأ الخطأ.

وقد تكون للموضوع حيثيات متواردة عليه، ويكون له باعتبار كل حيثية حكم خاص، ولكن يستعمل-استسهالا-اسم الموضوع المجرد عن التقييد بأسماء تلك الحيثيات، فيقع الخلط والخطأ؛ خصوصا مع سعة الانتشار، وتأثر الحكم بأحوال البشر من التسرع والإغفال والاستغلال لصالح الهوى والمصالح الشخصية. بل قد يتسلط على مقام تعيين الأحكام السلوكية أو غيرها من الأحكام، من هو فاقد للقدرة على مراعاة شروط الحكم، أو قد يكون عالما بذلك ولكنه يكون منساقا وراء أهوائه ومصالحه الأنانية أو القبلية أو المذهبية أو الحزبية، فيكون ذلك سببا في إشاعة التشريعات والأحكام الفاقدة لما يصححها.

ولأجل أن حال الموضوعات في القضايا السلوكيَّة يجمع مختلف الأحوال التي سلفت، فكان لا مناص من تعرضها لكل هذه الأشكال من الانحرافات، وبالتالي صيرورة المجتمعات متخمة بأحكام نظرية وعملية متناقضة ومتضادة، مع اتحاد أسماء موضوعاتها، مما يجعل من الاختلاف في التشريعات والاعتقادات مادة خصبة للطعن على عملية الاعتقاد والتشريع عند من يريدون التخلص من الاحتكام لما ساد منها واشتهر عبر العصور؛ ولذلك نجد نماذج للشكاكين والمناهضين لكل ذلك في كل عصر، ونجدهم يستعملون نفس الأسلوب والحجج في التأويل لذلك الاختلاف بنحو يلغي موضوعية الاعتقادات والتشريعات.

ولأجل كل ذلك، كان لا بد للمجتمعات من راع مدبر حكيم يرعى تحديد الأحكام تبعا

لخصوصيات موضوعاتها وحيثياتها المختلفة، ويعلِّم الناس التفكير السليم والسلوك القويم، فيُبقي من الأحكام ما بقيت مصححاته، ويغير ما تغير منها دون إخلال بمعاييْر الحكم ودون إفراط أو تفريط، فيراعي حيثيات الموضوعات التي تطرأ عليها في كل زمن، ليسند إليها الأحكام التي تناسبها، ويُبقي الأحكام التي لا تتغير حيثيات موضوعاتها بتغير طوارئ الزمن، وبذلك يحفظ التشريع عن الخلل. وبدون ذلك، أي مع كون المجتمعات محكومة بمن هو فاقد لأهلية الحكم، فإن اختلال المجتمعات في تشريعاتها وسلوكها سيكون أمر ضروريا لا مفر منه، وهذا هو واقع الحال الذي عاشته وتعيشه مجتمعاتنا البشرية.

مراتب العلم بالحيثيات المصححة للحكم

إن حيثيات الموضوعات على أنحاء: إذ منها ما يُعلم بنحو تلقائي دون الحاجة إلى الإمعان في ملاحظة المصاديق والجزئيات الموجودة، بحيث يكفي تأمل الموضوع وتأمل ما يمكن أن يعرضه من الحيثية التي ينظر إليها منه، ليكون ذلك مطية للعلم بأحكامه على التدرج والتوالي في ملاحظتها وملاحظة علاقاتها، وذلك كما في علوم المنطق والرياضيات والهندسة والإلهيات. وهذا النوع من الحيثيات يسمى بالحيثيات الأولية.

ومنها حيثيات يحتاج العلم بها إلى الإمعان في ملاحظة الجزئيات والمصاديق لتكون مطية لجلب صورها وخصائصها الذاتية تمهيدا لمعرفة أحكامها ومعرفة أحوالها وتأثيراتها المنتظمة والخاضعة للعلاقة الذاتية بها، سواء الضرورية أو الاقتضائية، وهذا ما يحصل في علوم الكيمياء والفيزياء والأحياء والبصريات والطب.

ومنها حيثيات يحتاج العلم بها إلى الاقتصار على ملاحظة الجزئيات والمصاديق والتقيد بها؛ وبالتالي لا تكون مطية للعلم بأي ارتباط منتظم وذاتي مع الموضوعات، وذلك لكونها حيثيات عرضية واتفاقية؛ ولذلك تخضع الأحكام التابعة لها للظروف والأحوال الاتفاقية التي إما أن ترجع إلى اختيارات البشر ومواقفهم المتعددة والمتشعبة، والتي هي ممكنة على التساوي بلا اقتضاء لأي طرف. وإما أن ترجع إلى ما يحصل نتيجة الأحوال الاتفاقية في الطبيعة، والتي

تكون أقلية وعلى خلاف الاقتضاء بسبب الموانع التي يتفق حصولها في الطبيعة نتيجة التصادمات الواقعة بين مكوناتها؛ وبالتالي، وفي كلا الحالين، لا يمكن العلم بتلك الحيثيات إلا حين حصولها، ولكن يكون حصولها والتعرف على ما تقتضيه من أحكام موجبا لحصول الخبرة التي لا مجال لاكتسابها إلا بالممارسة طالما أن التعرف على حيثيات الموضوعات لا يكون إلا حين حصولها. وهذه الخبرة متى ما تراكمت أمكن أن تجمع وتنقل ليكون اللاحقون على بينة أكبر في التعاطي مع مثيلاتها أو شبيهاتها، ولكن تبقى الحالات المستقبلية على حالها من قابليتها لأحوال وعلاقات اتفاقية أخرى. وذلك كما في كثير من شؤون السلوك البشري، وفي مسائل علم الطب الجزئي والزراعة وعامة الصنائع العملية الجزئية.

ثم إن من الموضوعات ما يكون لها أحوال متنوعة من الحيثيات (أي بعضها ضروري وبعضها اقتضائي وبعضها اتفاقي) وأبرز مظاهر ذلك هو الموضوعات التي لا يقتصر الغرض فيها على أن تعلم فقط بل أن تكون مع ذلك مما يتعلق بها غرض عملي، فتكون غايتها مركبة، أي يقصد بها أن تُعلم وتُعمل، ولا يتحقق الغرض بالعلم فقط. وهذه على نحوين:

الأول منهما، الموضوعات التي يكون الغرض فيها أن تعمل فيها أعمال فقط دون دخالة لجهة العلم بها ولمنشأ حصوله، في تحقق العمل، بل يكفي الأخذ تلقينا والعمل محاذاة وتقليدا؛ وذلك كما هو الحال في الفلاحة والزراعة والبناء والنجارة وكافة الصنائع الجزئية، والتي مصاديقها في عصرنا كثيرة.

والثاني منهما، ما لا يتحقق الغرض فيها بمجرد العمل عن تقليد وتلقين بل لابد أن معلومة من الجهة حصل العلم بها، والتي لأجلها كان العمل بها غرضا لنا؛ وذلك لارتباط اتقان وصواب العمل بأن يكون ناشئا عن العلم بالجهة التي لأجلها كان هو المتعين أن يعمل: أي يكون الغرض فيها أن يكون فيها عمل عن علم بمنشأ ووجه ذلك العمل؛ وهذا هو حال موضوعات الأفعال الاختيارية التي لا يتحقق الغرض العملي منها بنحو تام إلا بصدورها عن العلم بما أوجب تعيين ذلك العمل ولو علما مجملا، وذلك لتقوم الفعل الاختياري فيها بأن

يكون عن رويَّة وتعقل وبالتالي عن معرفة بمعيار تحديد الغاية العملية وتعيينها. وهذه هي موضوعات المسائل السلوكيَّة والتي تقع موردا للتشريع والتقنين.

هذا، وقد بيَّنت في القانون العقلي للسلوك جملة من موضوعاتها التي تعلم حيثياتها بنحو أولي، وبالتالي تعلم أحكامها الضرورية والاقتضائية دون الحاجة إلى الإمعان في البحث الجزئي؛ وذلك لأنها موضوعات معلومة الخصائص بنفسها، فأمكن العلم بحيثياتها بنحو أولي ثم استدلالي، ثم وبملاحظة حيثياتها الضرورية والاقتضائية أي حيثياتها التي لها بالذات، أمكن تأسيس جملة من التشريعات القوانين بنحو مستقل عن الحاجة إلى الاستقراء والتجربة، وأمكن إعطاء الآلية التي يفترض اعتمادها في عملية التعيين لمصاديقها. رغم أني أشرت هناك إلى توقف ذلك التعيين في العديد من الموضوعات على التجربة والفحص للجزئيات نتيجة توقف معرفة خصائص الموضوعات الحسية على الملاحظة التجريبية تمهيدا لتعرف وجوهها المتعددة وعلاقاتها فيما بينها. كما أنني أشرت أيضا إلى توقف التطبيق والسلوك المناسبين في كثير من مفرداتها الجزئية على الملاحظة الفحصية للأحوال الجزئية الاتفاقية التي تعرِض الموضوعات نتيجة علاقاتها وارتباطاتها الممكنة على التساوي والأقلية؛ حيث تحتاج في تحديد السلوك المناسب في كل موردٍ، مورد، إلى الدراية بالظروف الاتفاقية لذلك المورد، حتى يتمكن السالك من معرفة كيفية تطبيق القاعدة السلوكيَّة والتشريعية في كل ذلك المورد بخصوصه.

ومن هنا يتبين كيف أن موضوعات القضايا السلوكيَّة قد جمعت من أحوال الحيثيات المتنوعة ما يجعل التعامل مع كل منها محكوما بالأدوات التي تناسب العلم بها بالنحو الصحيح ولكن في مقامات مختلفة، فمنها ما يعلم بتوسط مبادئ أولية وهذا مقام التأسيس الكبروي العام. ومنها ما يعلم بتوسط مبادئ تجريبية خاصة بموضوعات محددة، وهذا مقام التأسيس الصغروي الخاص، ومنها ما يعلم بنحو ظرفي ومتغير بتغير الظروف وهذا مقام التطبيق والتعيين في موارد السلوك الجزئية والشخصية.

وبالجملة تنحصر القضايا الكلية العامة في كونها أولية أو مبرهنة بها. وتنحصر القضايا

المتعلقة بالموضوعات الحسية بكونها تتوقف على مبادئ تجريبية يبرهن من خلالها على قضايا سلوكية خاصة. وينحصر مقام التطبيق والممارسة في كونه عرضة للعوارض الاتفاقية، وبالتالي يتوقف التطبيق في كل مور مورد على ملاحظة الجزئيات الشخصية بما لها من أحوال متغيرة ليعلم الحكم الكلي الذي يشملها، وتعلم الموانع والمعوقات التي تصادف تطبيقها، وتؤثر في مصداقيتها للقواعد الكلية العامة والخاصة.

ومن هنا فلا بد لنا حين الكلام حول معايير السلوك الأخلاقي وأنواعه، وضوابط تقنين السلوك البشري، أن نميز بين هذه المقامات الثلاث، وبدون ذلك فإن الخلط .هو الذي سيكتنف المقاربة، كما سبق وظهر ذلك في النقاش مع وليم جيمس ومن بعده جون ديوي وهو سمة المقاربة التي ادعاها الاتِّجاه الاشتراكي عموما.

ولذلك صح للتطورين أن يستدلوا على عدم فطرية القضايا السلوكية من خلال شيوع الخلاف فيها ولكن ذلك لا يستلزم انعدام الواقعية وانعدام معيار للتأسيس البرهاني، كما أن بطلان المذهب المثالي القاضي بتشييء الكليات لا يوجب بطلان التأسيس العقلي البرهاني والموضوعي، لأن القول بالتأسيس الكلي مبتنٍ على الانحفاظ الجوهري لحيثيات الموضوعات كما سبق استيفاء تفصيله وبيانه.

التطور يلازم الموضوعية

بعد أنْ تبيَّن أنَّ الأحكام في معيار العقل البرهاني، دائما وأبدا، تكون بالنسبة إلى موضوعاتها. وبالتالي إذا ثبت حكم على موضوع فهذا يعني أنه حكم لذلك الموضوع من حيث ذلك الموضوع لا حكما لأي موضوع كان حتى لو شابهه واتفق معه في خصائص متعددة ولكن لم تكن دخيلة في حيثية الحكم. ولعل هذا الحكم يبدو واضحا ومستهجنا التصريح به، ولكن هذا الوضوح يتحقق عندما نفرض المغايرة التامة بين موضوع وموضوع، ولكن عندما يكون الموضوع المحكوم عليه لا يغاير الموضوع الآخر إلا بجهة خفية أو دقيقة، وتكون تلك الجهة هي التي صححت ذلك الحكم، ويكون إغفالها مؤديا إلى الوقوع في الخلل-

أي تعدية الحكم من موضوع إلى آخر دون مصحح أو مبرر-فعند ذلك يزول الوضوح، ويكتنف البحثَ الغموضُ، ونحتاج إلى التصريح والتذكير بما هو واضح إذا ما تصورناه ولكن دقيق وصعب إذا ما طبقناه.

وبالجملة إن الموضوعية والواقعية تعني تبعية الحكم لخصوصية موضوعه بحيثيات وشروط الحكم، وهي لا تستلزم الشمول والإطلاق إلا إذا كانت تلك الحيثيات والظروف لا تنفك عن الموضوع ولا تتأثر باختلاف الطواري، فعند ذلك يكون الحكم الموضوعي مطلقا وشاملا لجميع الأزمان، أما مع عدم ذلك فيبقى الحكم موضوعيا وحقيقيا ولكنه محدود بحدود موضوعه وإلا لزم التناقض؛ لأن الحكم إنما انصب على الموضوع لأجل خصوصيته؛ فإذا ما أُثبت بمعزل عن الخصوصية، فهذا يعني أن الحكم لم يكن لأجل تلك الخصوصية، فيلزم أن يكون لأجلها وليس لأجلها معا، من حيثية واحدة وهو تناقض ممتنع.

والنتيجة، فلا القول بالتطور يوجب نسبية الأخلاق، ولا القول بمحدودية القوانين السلوكيَّة بحدود موضوعاتها يوجب عدم موضوعيتها، بل هو شرط موضوعيتها وليس العكس.

ولعل من المصاديق المعاصرة والمشهورة لذلك، ما نجده من فرق بين من يحكم على الموضوعات في القوانين وهو واع بروح القانون وغايته وسبب تشريعه، وبين من يأخذ القانون بنحو جامد وبحرفية صارمة تؤدي إلى الإجحاف الحرمان في حق من يطبق عليهم ذلك القانون. وليس ذلك إلا لأن من يعرف روح القانون وغايته وحيثيته، يعرف أنْ يميز بين الأحوال التي يشملها القانون حقيقة عن الأحوال التي يشملها ظاهرا وباللفظ فقط، فيميز بين الأحوال التي يكون تعميم القانون فيها محصورا بالغاية والغرض المرْعِيّ، وبين الأحوال التي يكون التعميم فيها ناشئاً من جهة تحقيق الهيبة والسلطة لذلك القانون، وإن أدى ذلك جزئيا إلى تطبيقه على من لا يشمله حقيقة، ولكن يتغاضى عن ذلك لأجل الغرض العام الأهم والضروري، المتعلق ببسط سلطة القانون. وهذا الموقف الواعي يختلف عن موقف من يأخذ بحرفية القانون مع جهله بروحه وغايته وحيثية الحكم، حيث يقوده هذا النحو من التعامل مع

القانون إلى الظلم ومخالف جوهر القانون من حيث لا يدري، وهو يظن أنه يحسن صنعاً.

وهذا الأمر نفسه، نجده حاصلا إذا ما لاحظنا عملية التغير والتحول في المجتمعات، حيث يكون التشريع مستندا إلى وضع قائم مفروض يوجب تحيُّث الموضوع بجهات معينة تقضي مراعاتُها باتخاذَ إجراءات متعددة، فتكون التشريعات الصادرة تابعة لتلك الأحوال وخاصة بها. ولكن بما أن الظروف والأحوال التي لوحظت في تلك الأحكام، قد تطول وقد تقصر، فإذا ما طالت وترسخت، فإنَّ ذلك قد يوجب معاملة الأحكام الخاصة بتلك الظروف، معاملة الأحكام العامة المطلقة، فيغفل اللاحقون عن الحيثيات الحقيقية التي نشأ عنها الحكم، فيستمرون في تحفظهم وتمسكهم بذلك الحكم، ظناً منهم باستمرار مبرراته ومسوغاته، ويبقى الحال كذلك إلى أن يحدث تغير فاحش في الموضوعات وفي ظروف الحياة بحيث يقودهم إلى التيقظ والتنبه وإعادة النظر في حيثيات الحكم ومبرراته. إلا أن يكون بينهم من هو خبير وعالم بحيثيات الحكم ممن يسمع قوله ويوثق به، وإلا فكثيرا ما يقود التعنت والجهل إلى التحفظ على التشريعات والقوانين والوقوع في المعاناة والأسى بسببها.

ولعل التمثيل على ذلك بقوانين الطوارئ والظروف الاستثنائية يجعل الفكرة واضحة، فلو فرضنا أن ظرفا طارئا قد اتفق وأن أصبح طويلا الأمد في حقبة ما بحيث صار القانون الخاص به معتادا ومألوفا، وبالتالي إذا لم يكن هناك من يتنبه إلى أنه قانون استثنائي فإن صيرورته هو القانون الطبيعي بعد ارتفاع حالة الطوارئ سيجعل منه القانون والعرف المعتاد بل قد يتمكن القائمون على السلطة والتدبير من استغلال الإلفة والاعتياد من قبل عموم الناس على القانون الطارئ إلى جعله هو القانون الأصلي ليستفيدوا مما يترتب عليه من مصالح ومنافع شخصية.

وبالجملة إن فقدان المدبرين الأكفاء والصالحين قد يكون عاملا لحدوث هذا الانحراف عن القانون والأخلاق الفاضلة باسمهما.

معنى التطور وحقيقته

إن عملية التطور والرقي التدريجي في السلوك الفاضل يمكن أن تلحظ من جهتين:

إذ تارة تنسب إلى مقام النظر والإدراك، وهذه بعد امتلاك القانون العقلي البرهاني، لا بد أن يكون منشأ التدرج في عملية الإدراك هو طبيعة الموضوعات التي يقع عليها فعل الإدراك حيث يكتنفها الغموض فيتوقف تأمُّلها من جميع جهاتها-حتى يكون إدراكها برهانياً-على مرور الزمان وتكاتف الجهود وتشارك العقول حتى تتكشَّف جميع وجوه الموضوعات ويتمَّ الوصول إلى براهينها، حيث تكون الموضوعات بطبيعتها بالنسبة إلى القدرة الإنسانية تحتاج إلى ذلك، فتكون مسيرة الفكر البشري تطورية، لا بمعنى التبدل والتغير، وإنما بمعنى التزايد والتراكم في كمِّ المسائل التي يصل الباحثون إلى برهانها، وأمَّا التغيُّر والتبدُّل في الأحكام فلا يستقيم مع فرض اعتماد المنهج العقلي البرهاني ومراعاة شروط تطبيقه، وإنما يكون مع فرض اعتماد المنهج الجدلي أو الخطابي في مقاربة القضايا العلمية، أو وقوع الخطأ في تطبيق المنهج العقلي البرهاني نتيجة التسرع أو الغفلة دون تكرر الفحص لمدى توفر معيار الحكم بحسب القانون العقلي البرهاني، وهو ما يمكن كشفه عند من يعي حقيقة المنهج البرهاني كما يكشف المهندس اعوجاج الخط بالمسطرة إذا ما سها أو تعجل في رسمه للخط.

وبناء عليه فإن العثور على القوانين الكلية الكبرى التي تناسب التكامل الإنساني متى ما خضع البحث عنها للمنهج العقلي البرهاني، سيكون متيسرا ممن وعى ماهية ذلك المنهج وقام بمراعاة عملية تطبيقه، وأما القوانين الصغروية الأخرى والتي ترتبط بموضوعات لا تكون خصوصياتها منكشفة بسهولة، حيث يتوقف إدراك أحكامها على انكشاف جميع حيثياتها، فهذا ما قد يحتاج إلى زمان طويل. ومتى ما لم يصل البحث إلى ذلك فإن المنهج نفسه يمنع من التجني بالحكم، ويفرض التحفظ في معالجتها.

وتارة أخرى تنسب إلى مقام التطبيق والعمل، وهو ما يكون بالانتقال من حالة المخالفة للقوانين والتمرد عليها أو التجاهل لها إلى حالة الوعي بها والتفهم والقرب من الانضباط والالتزام بها، بحيث تصير أسلوب حياة عاقلة للمجتمع، لا مجرد قوانين مفروضة بقوة السلطة. وهذا يعني الانتقال من حالة التلقائية في السلوك تبعا للانفعال والاندفاع في الفعل والترك واتخاذ المواقف، إلى حالة التروي والتعقل والتنبه للحيثيات والآثار في عملية السلوك، أي

الانتقال من مرحلة الإفراط أو التفريط إلى مرحلة الاعتدال والاستواء في مراعاة الغايات والكمالات والمصالح دون طغيان أو إهمال. وفي هذا الحال يكون الوعي بالقوانين الصحيحة والمناسبة أمراً موجوداً، ويكون معيار التطبيق والتشريع بحسب الظروف المحيطة أمرا متيسرا بنحو متناسق مع المبادئ العامة والتشريعات الكلية؛ ولكن مع ذلك، فقد لا يكون إدراك ذلك شاملا لكل أحد بل خاصا بالفئة التي تملك المؤهلات والجدارة للوعي بها، بل هذا هو حال البشرية في كل العلوم والصناعات، حيث لا يكون الإدراك والمعرفة التفصيلية والتخصيصية بابا مشرعا لكل وارد.

ومن هنا فقد لا تخضع المجتمعات لأولئك المؤهلين والمدركين للقوانين السلوكيَّة الفاضلة الموجبة لرقيهم، ولا إلى أولئك القادرين على معرفة الأحكام المتناسبة مع الظروف المحيطة وعلى جعل الأحكام محدودة بحدود موضوعاتها؛ وبالتالي ترفض المجتمعات بأهواء بنيها أو ذوي السلطة والبأس فيها أن تجعل من تلك القوانين شريعة لها، وأن تجعل من أولئك حكاما عليها، فتنساق البشرية وراء حكم ذوي القدرة على التحكم والتأثير فيهم، وتنشأ التشريعات المختلفة باختلاف الأهواء، وتكون هذه الأهواء هي المعيار لتحديد مصاديق العدالة والخير الذي يجلب رضا النفوس عن طريق الخداع بانطباقها عليها، وتضليلهم أو إشغالهم واستغلال غفلتهم.

وما أسهل تضليل عامة الناس في المجتمع وإحداث الخلط بين الخير والهوى؛ وذلك سواء: (1) من خلال تفعيل عامل الانتماء العرقي أو القومي أو الديني أو القبلي أو الوطني أو الحزبي وغير ذلك الكثير؛ وذلك بتأجيج العواطف وتحكيم الانفعال، فتصبح الأهواء مُثُلاً عليا ويتم ترسيخها. (2) أو من خلال الإغراء والتحفيز على الاتباع والانقياد؛ لنيل ما يهواه الناس ويصبون إليه. (3) أو من خلال استغلال حرمانهم، وردة فعلهم؛ ليتم توجيهها نحو ما يناسب أغراض أولئك المتسلطين. (4) أو من خلال إلهاء الناس بما يستلذون القيام به ويستمتعون بممارسته؛ فتحكم البلاد وتشرع القوانين التي تخدم أو تناسب رغبات المتسلطين دون أدنى اهتمام من عامة الناس الذين تم إغراقهم في اللهو والمتعة. (5) أو من خلال الإشغال بالقهر والتخويف والترهيب وإرهاق كاهلهم بهم العيش وتأمين ضرورات الحياة؛ فتضمحل الهمم

والقدرات، ويستحوذ هم الخلاص من الفقر وتحصيل الكفاية على حياتهم بالكلية، فيتغاضون عن كل ما يتم تشريعه وتقنينه لصالح أهواء ومصالح الحاكمين.

ولعل نظرة سريعة على ما نعايشه في عصرنا، لتكفي لإدراك ذلك، فضلا عن تتبع النماذج المتنوعة التي يعج بها التاريخ. وليس المراد من الاطلاع على النماذج إثبات ما قمت بعرضه، بل التنبيه عليه؛ لأن المعرفة بخصائص الإنسان، وعوامل التأثير، ومبادئ السلوك، كفيلة للحكم بضرورة أن يكون هذا هو حال البشرية على مر التاريخ. ومن هنا، لا يكون ما قمت بعرضه مجرد تفسير استبطاني استحساني لحال الأمم والشعوب، كما حاول الاشتراكيون والتطوريون وعموم المناهضين لأي فكر ديني أو إلهي أو أخلاق أن يفعلوا؛ حيث استملحوا التأويل والتفسير لمختلف المجتمعات المتباينة في أفكارها وتشريعاتها بما يتناسب مع ما بنو عليه مسبقا من بطلان أصل التدين والألوهية والأخلاق، وبالتالي تم تفسيرها بأسباب نفسية واجتماعية واقتصادية، كلها لا تخرج عن كونها مجرد أساليب تفسير تعسفية ولوازم في غاية العموم والبعد عن ضرورة احتكام المجتمعات والبشرية لها. كما أن فيها ارتكابا لمغالطة شنيعة، حيث يتم الخلط بين إمكان تفسير السلوك بنحو ما، وبين ضرورة وقوعه على ذلك النحو، ولزوم رجوعه إليه. وكذلك الخلط بين صحة انطباق التفسير على بعض المجتمعات، وبين عموم انطباقه على كل المجتمعات، كما سبقت الإشارة أعلاه.

وبالجملة وبالالتفات إلى حال المجتمعات–على مر التاريخ–في مقام العمل؛ فحينئذ سيكون معنى التطور هنا معنىً عمليًّاً وسلوكيًّاً نتيجة تطور الوعي بأهمية تلك القوانين، وإدراك فساد كل من الاعتماد على الهوى، وجعل المرجعية للسلطة والقوة والمال وهوى الأفراد بمعزل عن الموازنة مع عموم كمالات الذات الإنسانية ومع كمالات الآخرين. وبالتالي يكون تطورا في إدراك عدم موضوعية المشاعر والانفعالات التلقائية في تقييم وتحديد السلوك، وعدم موضوعية السائد والمعتاد في الحكم، وعدم موضوعية الوثوق النفسي في القبول والرفض، وبالتالي الوعي الحقيقي بحقيقة العقلانية والأخلاق الفاضلة والسلوك الإنساني.

ولكن كل هذا التطور إنما هو في مقام التطبيق لا في أصل قدرة الإنسان على إدراك القوانين السلوكيَّة والأخلاقية العامة والقدرة على مراعاة الأحوال والظروف الدخيلة في الحكم على الموضوعات الخارجية؛ إذ كما كانت البشرية تعج بالشهوانيين والمعتدين والخياليين والحسيين والشكاكين، وكما كان فيها الطموح وفيها الضئيل وفيها الذكي وفيها الغبي وفيها العاقل وفيها الأحمق وفيها المخترع وفيها المكتشف وفيها الصانع وفيها العامل وفيها المحقق وفيها البليد إلى ما هنالك، فكذلك كان فيها من هو أهل لإدراك القوانين السلوكيَّة ومتابعة مقتضى حكم العقل البرهاني. وكما كانت الأموال تسرق، والأملاك تغتصب، والأعراض تهتك، فكذلك كانت الأفكار ترفض، والقوانين الصالحة تشجب وتحارب، ويتم تجاهلها، طالما أنها لا تكون مدعومة بسلطة أو إغراء.

الاختلاف لا يوجب النسبية

إن كل علم في تأسيسه النظري لا بد أن ينطلق من مبادئ لا يبحث عن إثباتها في ذلك العلم. وهذا يعني أن هذه المبادئ، إما أن تكون تلقائية التصديق بها بالذات، كما هو الحال في الأوليات وفي القضايا حاصلة بالتجربة العملية. وإما أن تكون مثبتة في علم آخر سابق ومتقدم عليها. ثم إن علم تقنين معايير السلوك الإنساني والتأسيس القانوني لأفعاله، حاله حال سائر العلوم؛ حيث بيّنت في القانون العقلي للسلوك: أنه ينطلق من مبادئ بينة بنفسها منها أولي عقلي ومنها وجداني ومنها حسي تجريبي، وبالتالي عندما يقع الكلام حول فطرية الأخلاق أو عدم فطريتها، ينبغي التفرقة بين مبادئها وبين مسائلها، فإن بداهة مبادئها لا تستلزم بداهة مسائلها، فكون الكمال منزوعا نحو بالذات وبالفطرة، وكونه معلوما بنحو بيِّن أنه جوهر كل غاية، لا يجعل من معايير مراعاته وضوابطها بل تبقى محتاجة إلى استدلال، كما أنه لا يجعل من مصاديقه وصغرياته كذلك دائما، بل قد يحتاج في كذير من الأحيان إلى التتبع والملاحظة الدقيقة والفاحصة.

وبالجملة لقد وقع الخلط في كلمات العديد من مدعي فطرية الأخلاق بين التصديق التلقائي بالقضايا الأخلاقية من حيث هي مشهورة وبين التصديق التلقائي بها من حيث هي

أولية وفطرية، كما وقع الخلط بين أولية الحكم بغائية الكمال مع حسية انطباقها في موارد بعينها دون منازعة بمنافيات جزئية، وبين فطرية القضايا الأخلاقية العامة التي موضوعها صغرى من صغريات الكمال؛ إذ إن تلقائية الانطباق للقضيَّة الفطرية في مورد لا يوجب فطرية القضيَّة العامة التي تشملها، كما أن تلقائية التصديق بالقضايا الأخلاقية من حيث هي مشهورة في عرف أو عصر أو عند فئة من الناس لا يوجب تلقائية التصديق بها بما هي أولية وفطرية؛ فههنا فرق فارق سبق وتعرضت له عند مناقشة القائلين بعقلائية الأخلاق.

وبالجملة إن من مدعي فطرية الأخلاق، قد خلط أولا بين فطرية مبدئها ونظرية معاييرها وضوابط تطبيقها. كما أنه خلط بين التطبيق من منطلق الشهرة، والتطبيق من منطلق الأولية والفطرية. ولعل الثاني هو الغالب بحسب حالهم.

إن تباين المجتمعات في قوانينهم السلوكيَّة ليس بالضرورة أن يعني عدم وضوح العديد من المبادئ الأخلاقية؛ لأن وضوحها لا يستلزم سهولة تطبيقها. كما أن وضوحها لا يستلزم أيضا وضوح تطبيقها على كل مورد، كما لا يعني عدم تزاحم تطبيقها مع جوانب مختلفة تؤثر في نفوس أفراد المجتمع البشري.

ثم إن عدم بداهة القضايا الأخلاقية لا يعني عدم إمكان إدراكها بنحواستدلالي، وبالتالي لا يكشف تباين المجتمعات فيما تقرره حول السلوك عن عدم قابليتها لأن تدرك بنحو برهاني فات كثيرون القيام به.

وبالجملة ليست المسألة من قبيل الحصر بين أن تكون الأخلاق فطرية وبين أن تكون لا موضوعية لها، ولا أن القوانين الأخلاقية إما أن تكون موضع اتفاق ومشهورة وإما ألا يكون هناك معيار للحكم، ولا يمكن إدراكها بنحو برهاني. فمن أين أتى هذا التعسف في إطلاق القضايا الحصرية بنحو مختل منطقيا؟! فالتطوريون يقولون بأنه إذا كانت القضايا السلوكيَّة موضع خلاف وتباين بين المجتمعات فإذن لن تكون فطرية، وإذا لم تكن فطرية فإن وجود قانون عقلي للسلوك سيكون مجرد خيال، فاستنتجوا أن وجود التباين بين التشريعات السلوكيَّة

عند المجتمعات على مر التاريخ يوجب أن تكون دعوى وجود قانون عقلي مجرد خيال. والحال أن هذا الاستدلال مختل جداً؛ وذلك لبطلان القضيَّة الشرطية المتمثلة بالملازمة بين نفي فطرية القضايا الأخلاقية ونفي وجود قانون موضوعي عقلي يدرك بالاستدلال البرهاني دون التوقف المطلق على الاستقراء والتجربة؛ إذ ليس وجود قانون عقلي محصورا بكونه بديهيا وفطريا، فهذه الرياضيات والهندسة ليست مستفادة من الاستقراء والتجربة، وإنما من تطبيق معاييْر الحكم على مبادئها الأولية ومعالجة تصوراتها بالعقل، واستنادا إلى ذلك تم تأسيس كلا العلمين. وليس التطور فيها إلا في التراكم والاكتشاف لمسائل وفروع جديدة[1].

إن القضايا الأخلاقية التي تؤسس للسلوك بنحو الكلي وإن كانت واقعية ومؤسسة بنحو قبلي، إلا أن ذلك لا يوجب صحة تطبيقها، كما لا يلازم شيوع تطبيقها. ومن هنا فقد يقع الخطأ بل الخداع في تطبيقها، وبالتالي لن يكون وجود تطبيقات متباينة ومتناقضة من أمم مختلفة موجبا لنسبية العدالة مثلا؛ بل يكشف عن عدم مراعاة تطبيقها بنحو صحيح نتيجة تحكيم معاييْر منافية لمعاييْرها. وبالتالي لا مجال للانتقال من الاختلاف في مصاديق العدالة بين المجتمعات، إلى القول بأن العدالة معنى نسبي، ولا إلى القول بأن العدالة مجرد لفظ مشترك يتوافق الناس بالانفعال نحو تصوره باسمه؛ فأي ملازمة بين واقعية العدالة من جهة، ولزوم الصواب في تطبيقها من جهة أخرى، إلا إذا كان المراد القول بفطرية معايير تطبيقها، وهذا ما ليس صحيحا بالمرة، وبالتالي فلا يستلزم بطلان الفطرية بطلان الواقعية كما أصبح واضحا وبيّناً.

تناقض التطوريين الاشتراكيين

الجمع بين التطور ونفي الموضوعية

لقد جمع التطوريون الاشتراكيون في كلامهم بين القول–من جهة–بأن التطور والتقدم في المجتمعات هو حقيقة موضوعية والكلام عنهما تسجيل واقعي لما يحدث، وبين القول–من

---

(1) لقد قمت ببحث ما يتعلق بهذه النقطة تفصيلا في كل من كتاب نهج العقل في البابين الأول والثاني، وكتاب الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، الفصل الثالث، المفتاح الثاني من مفاتيح معالجة الأسباب الفلسفية.

جهة أخرى-بأن ليس لمعايير الأخلاق الفاضلة أي حقيقة موضوعية، بل كل نظام أخلاقي بالنسبة إلى أي مجتمع على مر التاريخ هو أخلاق حقيقية وليس هناك سعي لامتلاك أخلاق موضوعية لأن الأخلاق ليس كعلوم الطبيعة بل هي خاصة بالمجتمع الذي أفرزها. فقالوا فيما قالوا:

(إن القول بنسبية أحكامنا يجب ألا يستعمل لإثبات أن فكرة التقدم نفسها نسبية؛ لأن فكرة التقدم ليست حكما عاما مطلقا إنها مجرد تسجيل واقعي لنمو واقعي)[1].

(أحب أن أضيف أنه ليس من الضرورة أن يتطابق تقدم الأخلاق مع تقدم المعرفة، كما لا يجوز النظر إليه كحركة من الأخلاق النسبية إلى الأخلاق المطلقة، فالأخلاق-خلافا للعلم-لا تهدف إلى معرفة الحقيقة الموضوعية، بل إلى وضع قواعد معينة لسلوك الفرد يتطلبها المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره. والأخلاق نسبية باعتبارها تعكس شروط الحياة المتبدلة، لكنه في كل عصر تعتبر الأخلاق التي تدافع عن المستقبل وتعكس مهمات التطور التقدمي للمجتمع هي الأخلاق الحقيقية....)[2].

(إن رغبات الناس في المحبة والمساواة والحريَّة والسعادة كانت تتحدد في محتواها وأبعادها من جهة وفي التطبيق والتحقق من جهة ثانية بإمكاناتهم الحقيقية)[3].

تحليل وتقويم

من الواضح أن الجمع بين التطور الخلقي من جهة والنسبية المطلقة لمعايير السلوك والأخلاق الفاضلة من جهة أخرى هو أمر متناقض؛ إذ لا معنى للتطور مع كون كل أخلاق هي الأخلاق الحقيقية بالنسبة إلى المجتمع[4]، ولا معنى للتطور مع رفض الحقيقة الموضوعية

---

(1) المصدر السابق، ص: 137.

(2) المصدر السابق، ص: 138.

(3) المصدر السابق، ص: 139.

(4) إلا أن يرجع إلى ما سبق بيانه مفصلا حول تبعية الأحكام لموضوعاتها بما لها من حيثيات، ولكن هذا لا يثبت النسبية المطلقة، ولا علاقة له بالتطور على الإطلاق؛ لأنها تبعية في التطبيق لا في أصل المعايير.

للأخلاق، لأن التطور والتقدم يعني الاستكمال، والخروج من حالة الفقد والنقص إلى حالة كمالية لم تكن من قبل؛ فإذا لم يمكن الحكم على التغير الأخلاقي بأنه نحو الأكمل والأرقى فما معنى التطور إذاً. وإذا قبلوا بأنه انتقال إلى الأكمل والأرقى فكيف ترفض الحقيقة الموضوعية؛ إذ ما معنى الحقيقة الموضوعية في الأخلاق وقضايا السلوك إلا صيرورتها أكثر تعبيرا عما به الكمال الحقيقي للفرد والمجتمع. وبالجملة إن تبني فكرة التطور ثم الإصرار على النسبية بمعنى كون كل أخلاق متناسبة مع مجتمعها دون أن يكون هناك إمكانية للمقارنة الموضوعية بين أخلاق وأخلاق، ليس إلا جمعا بين النقيضين.

بل ما معنى تبني النظام الاشتراكي كحل للمجتمع مع رفض الحقيقة الموضوعية. وما معنى الإشادة بلائحة حقوق الإنسان والتعريض بالأنانية والتبذير وإهمال الناس لحاجات غيرهم الأكثر إلحاحا وأهمية. ما معنى كل ذلك إذا لم يكن هناك حقيقة موضوعية للسلوك تتحدد من خلال العلاقة الطبيعية والتكوينيَّة بين السلوك والخصائص التكوينيَّة للذات الإنسانية من حيث التناسب مع معيار الغاية الإنسانية وهو الكمال الراجح بالذات.

وبالجملة كيف يجتمع القول:(إن فكرة حقوق مطلقة للإنسان كإنسان التي تنص عليها لائحة حقوق الإنسان اليوم لم تكن كذلك، بل كان الإنسان له حقوق وواجبات ضمن عشيرته أو قبيلته أو طبقته فإن خرج عليها عومل كشيء ليس لديه حقوق. إن ضميرنا مازال في طور النمو وسيبقى ومازال أكثرنا يبذر الكثير من المال على أمور غير ضرورية بينما جاره أو إنسان ما في هذه المعمورة يموت جوعا أو يموت طفله وليس عنده ما يشتري به له دواء)[1]، مع القول بنسبية وعدم وموضوعية المعايير السلوكية بنحو مطلق؟!!

والأمر عينه يقال بالنسبة إلى القول بأن (المجتمع العقلاني الذي هو حل لغز التاريخ، ليس هو مجرد المجتمع الذي يقضي فيه على الملكية الخاصة؛ إنه فوق كل شيء ليس مجتمعا تنتقل فيه الملكية ببساطة إلى سيطرة الدولة أو السيطرة الاجتماعية. إنه المجتمع الذي يختفي فيه

(1) المصدر السابق، ص: 110.

التقابل والتعارض بين المطالب الفردية والاجتماعية، والذي تفقد فيه الرغبات والمتع طبيعتها الأنانية، والذي تصبح فيه النفعية اجتماعية كلية إنسانية. إن الإنسان إنما يتملك الطبيعة ويجعلها جزءا من نفسه، وهكذا تصبح حواسه حواس إنسانية حقيقية بشكل حقيقي، يصبح الإنسان نفسه الإنسان الإنسانيّ بشكل حقيقي. عندما ينجز الإنسان مهمات البناء الاشتراكي في أعلى أشكاله ستتحقق أحلى أخلاق حلم بها الإنسان وسيقضي على معظم النوازع الشريرة التي عاصرت الإنسان آلاف السنين[1]. فلعمري! كيف استطاعوا الجمع بين النسبية من جهة، والدعوى إلى تطبيق الاشتراكية، والتفوه بكل هذه الأماني والأحلام من جهة أخرى؟!!

إن هذا الجمع بين هذه المواقف يكشف عن الخلط بين التطور العملي في مقام التطبيق من خلال شيوع الأفكار الخلقية الصحيحة والموضوعية لتصير نظام حياة لكل المجتمع، وبين مطلق التغير الحاصل في الأفكار والتشريعات القانونية والأعراف والتقاليد. كما أنه كلام اختلطت فيه الغايات: فمن رغبة بالحفاظ على رفض موضوعية الأخلاق وإبطال النظرة المثالية، إلى رغبة بتقديم رؤية واعدة وتتناسب مع الآمال البشرية ومطابقة لما يدرك بالعقل الأولي والبرهان أنه كمال وخير.

إن هذا الخلط بين التغير الاجتماعي، والتطور الحقيقي، وهذا الخليط من الحرص على الرفض للمثالية مع الحرص على تقديم مشروع واعد، كل ذلك أدى إلى هذا التناقض في الأفكار المعروضة.

وبالجملة، لقد تبين مما سبق ما هو التطور وما حقيقته، وأنه تطور ممارسة وسلوك وانتقال من حالة الهجران للحقائق الأخلاقية الفاضلة، إلى الوعي بها وتحكيمها في الحياة. وقد تبين عدم استلزام القول بالتطور العملي لما راموا إثباته ورفضه (وهو النسبية النظرية) بل على العكس كان موجبا لخلاف هواهم.

---

(1) المصدر السابق، ص: 154.

نفي الحاجة إلى الكمال الخلقي الفردي

هناك تناقض آخر ساق الاشتراكيون أنفسهم إليه، وهو ما يتبيّن مما يلي:

(إن محاولة تغيير الأخلاق وإصلاحها في الاشتراكية، لا يكون عن طريق ما يسمى بالكمال الخلقي للفرد أو الإصلاح والتحسين للرأسمالي والرأسمالية، بل بالقضاء على الرأسمالية وتحويل المجتمع إلى مجتمع اشتراكي)[1].

(إن القضاء على الجريمة والسرقة مثلا لا يكون إلا باجتثاث الأسباب والمصادر الاجتماعية للجريمة لا عن طريق التحسين الخلقي. إن الأخلاق في هذا المجتمع البديل وعلى أساس من الملكية العامة وجوهر الاقتصاد والمجتمع الاشتراكي وعلاقاته الإنتاجية ستكون أخلاقا جماعية لا فردية فالجماعية والتعاون والشعور بالمسؤولية نحو القضيَّة العامة والاهتمام بمصالح الجماعة ستكون أرفع الفضائل التي يسري عليها ويزاولها الناس وهم يبنون أسس مجتمعهم الجماعي أسلوبا وهدفا)[2].

تحليل وتقويم وختام

إن جعل النظام الاشتراكي طريقا لخلاص المجتمع البشري، دون أن يكون ذلك متضمنا للتحسين الخلقي للفرد، يعني فرض النظام على الأفراد وتحويلهم إلى مجرد خاضعين منقادين دون أي وعي بقيمة النظام ومعيار تحكيمه في حياة البشرية؛ وهذا ما سيؤدي إلى شعور الناس بالحنق والقهر، لمكان تنافي النظام الاشتراكي مع نوازعهم الأنانية التي ما لم يتربى كل منهم على التروي والموازنة فيها، فإن قمعها سيكون عامل استياء ومحفزا على التمرد طالما أن الغايات الفردية لا زالت متنافية مع الرؤية الكلية والغاية العامة للنظام الاشتراكي. ومن هنا، كيف يستقيم القول بتحول أفراد المجتمع إلى الحالة الجماعية المتعاونة، مع عدم حصول التكميل الخلقي وامتلاك الروية العقلية في مقام السلوك، بحيث توجب صيرورة الكمال من حيث ذاته غاية بالفعل يُراعى

---

(1) المصدر السابق، ص: 145.

(2) المصدر السابق، ص: 146.

تحقيقه، سواء كان للذات أم للغير وسواء وافق المشاعر الانفعالية التلقائية أم لا.

وبالجملة إذا أُريد للنظام الاشتراكي أن يصير أسلوب حياة واعية بالقيمة الإنسانية العامة، فلا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التحسين الخلقي الذي ينضم إليه التحسين الاقتصادي والاجتماعي؛ أي لا بد أن يكون المدبرون متمتعون بالخلق الفردي ليكون تدبيرهم متناسبا مع التكامل الحقيقي للمجتمع. كما يجب على عامة الناس أن يتمتعوا بالكمال الخلقي حتى يكون تطبيقهم لذلك التدبير ناشئا عن الوعي بقيمته، وضامنا لاستمرار التدبير بالنحو الصحيح؛ لأن تحقيق التكامل البشري لا يمكن أن يكون إلا اختياريا. وبالتالي لا بد أن يكون الاختيار الفردي متناسبا مع الكمال الموضوعي، سواء في مقام العمل الفردي، أم مقام التدبير الاجتماعي. ففساد التدبير يؤدي إلى فساد المجتمع، وفساد المجتمع وعدم وعيه بقيمة التدبير وجهله بحقيقة الكمال الإنساني يؤدي إلى عبثية التدبير ولغويته. ومن هنا كان على البشرية أن ترتقي إلى مستوى الوعي بقيمة النظام السلوكي المؤسس على المراعاة الحقيقية للكمال الموضوعي للمجتمع البشري بأفراده ومؤسساته. فإذا ما وعت ذلك، أمكن العمل على تطبيقه وإشاعته ليصير أسلوب حياة طبيعية يكون فيها العقل البرهاني مدبرا لمقام الإدراك والعمل، غير مقهور بأحوال الخيال وأحكام الأعراف والتقاليد، ولا تسترقه المشاعر والانفعالات التلقائية، بل تكون الروية العقلية حاكمة في مقام النظر والعمل فيتحقق العيش الكريم والعلم الصحيح والسلوك القويم.

الفهرس

الفصل الرابع: الاتِّجاه العقلائي

الفصل الخامس: الاتِّجاه الاجتماعي

الفصل السادس: الاتِّجاه العاطفي

الفصل السابع: الاتّجاه اللذي الشخصي

الفصل الثامن: الاتِّجاه النفعي العام

الفصل التاسع: الاتِّجاه الصوري

الفصل العاشر: الاتّجاه البرغماتي

الفصل الحادي: عشر الاتِّجاه التطوري